

Lurcza Zsuzsanna

Kulturális identitás és de(kon)strukció

Kiadói tanács:

Dr. Bányai Éva egyetemi docens (Bukaresti Egyetem)
Dr. Benedek József egyetemi tanár (BBTE, Kolozsvár)
Dr. Gagy József egyetemi docens (Sapientia–EMTE, Marosvásárhely)
Dr. Gábor Csilla egyetemi tanár (BBTE, Kolozsvár)
Dr. G. Etényi Nóra egyetemi docens (ELTE, Budapest)

DOKTORI DOLGOZATOK

9.



Megjelent a Bethlen Gábor Alap és a Communitas Alapítvány
támogatásával

Lurcza Zsuzsanna

Kulturális identitás és de(kon)strukció



EGYETEMI MŰHELY KIADÓ
Bolyai Társaság – Kolozsvár
2014

A doktori kutatás és a disszertáció elkészítése az Európai Szociális Alap által 2007–2013 között a POSDRU/88/1.5/S/60185 számú szerződés alapján társfinanszírozott *Újító jellegű doktori tanulmányok a tudáselvű társadalomban* című projekt támogatásával történt.

A disszertáció átdolgozása az itt közreadott tanulmány formájában az MTA-ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI támogatásával történt.

A kiadvány megjelentetését támogatták: Bethlen Gábor Alap a BGA/1925/4/2014 sz. szerződés alapján; Communitas Alapítvány a KON-14/1-98 ikt. sz. szerződés alapján.

© Lurcz Zsuzsanna; Bolyai Társaság, 2014.

Lektorálta dr. Olay Csaba habil. egyetemi docens (ELTE Budapest)

Kiadja az Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kolozsvár

A kiadvány felelős szerkesztője: Veress Károly

Korrektúra: Incze Tímea

Számítógépes tördelés: Kolumbán Melinda

Borítóterv: Makkai Bence

Készült az AmGraphis nyomdában Kolozsváron

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

LURCZA, ZSUZSANNA

Kulturális identitás és de(kon)strukció / Lurcz Zsuzsanna. -

Cluj-Napoca : Egyetemi Műhely Kiadó, 2014

Bibliogr.

Index

ISBN 978-606-8145-65-5

1:008

Egyetemi Műhely Kiadó

Bolyai Társaság – Kolozsvár

Igazgató: Veress Károly

Felelős kiadó: Bilibók Renáta

Ügyvezető: Serestély Zsolt

400604 Cluj-Napoca

B-dul 21 Decembrie 1989, nr. 116.

Tel.: 0264-591582

E-mail: egyetemimuhely@gmail.com

http://www.bolyait.ro/egyetemi-muhely-kiado

Tartalomjegyzék

<i>Előszó</i>	7
<i>Köszönetnyilvánítás</i>	9
<i>Bevezető egy bevezetéshez</i>	11
<i>Bevezetés</i>	15
1. META(FIZIKA)-FILOZÓFIÁK	19
1.1. <i>Tételezett egység(ek) differenciálódásának filozófiái:</i>	
Hegel	19
1.2. <i>A kalapács filozófiája: „korszerűtlenség” és</i> <i>[de-(Kon)strukció] – a fennálló értékek aktív felszámolása</i> <i>mint teremtőerő</i>	31
1.3. <i>Destrukció és dekonstrukció – kérdések az eredet,</i> <i>a jelenlét és a szubjektum körül</i>	40
1.4. <i>Hermeneutikai destrukció és dekonstrukció</i>	52
1.5. <i>A dekonstrukció mint radikalizált „korszerűtlenség”,</i> <i>avagy a „saját” pusztulás affirmációja</i>	65
1.6. <i>De-KonstrAkcio</i>	73
2. METAFIZIKA-POLITIKA	85
2.0. <i>Bevezető. Metafizika és metafizika-politika</i>	85
2.1. <i>A posztmodern mint a modernizmus hauntológiája</i>	88
2.2. <i>A posztmodern mint a kulturális egység és különbözőség</i> <i>kérdése:Lyotard kontra Rorty</i>	98
2.3. <i>A posztmodern és „után”-jának „aktualitása”</i>	103
2.4. <i>Az „a kultúra” de(kon)strukciói</i>	110
2.5. <i>A „cultivating id-entity” dekonstrukciója</i>	119
2.6. <i>„Új” konstelláció, régi fogalmak: kultúra és kulturális</i> <i>sokféleség – clean and superclean</i>	126
2.7. <i>„Egyesülve a sokféleségben” – avagy a sokféleség</i> <i>mint az egység jelszava?</i>	131
2.8. <i>Egység, Európa, identitás – metafizika-politika és</i> <i>dekonstrukció</i>	137
3. MELLÉKLET. (Poszt?)posztModern: az „előtt”-ön és az „után”-on „innen” és „túl”	143
3.1. <i>Innen oda? „Túl”-ra?</i>	143
3.2. <i>Kitekintő kérdések</i>	145
3.3. <i>Az idézőjelekről</i>	146

<i>Szakirodalmi jegyzék</i>	149
<i>Tárgymutató</i>	161
Abstract	163
Rezumat	165

Előszó

Jelen kötet *A kulturális identitás mint hermeneutikai probléma* címmel megvédett doktori szakdolgozatom továbbfejlesztett változatát tartalmazza. A tanulmányban a már sokszorosan kritikával illetett, nagy horderejű filozófiai erőfeszítések során destruált és dekonstruált, de valamiképp minduntalan rehabilitált szubjektum filozófiájának és politikájának néhány vonatkozását körvonalazom a kortárs metafizika-kritika és az ún. metafizika-politika horizontjában. A gondolatmenetnek és a szövegnek a véleményezők kritikai észrevételeit is hasznosító utólagos átdolgozása, új elgondolási szempontok mentén való kibővítése a dolgozat eredeti címének a módosítását is szükségessé tette. Úgy vélem, hogy a jelenlegi cím – *Kulturális identitás és de(kon)strukció* – pontosabban utal a dolgozat tartalmi megvalósításaira.

Köszönetnyilvánítás

„Mindenki önmagára van utalva. S mindenki tudja, hogy ez az önmaga kevés.”¹

A kutatómunkám megvalósításához és a jelen disszertáció elkészítéséhez nyújtott támogatásukért sokaknak tartozom köszönettel.

Elsősorban köszönettel tartozom a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófiai Intézete és Filozófiai Doktori Iskolája oktatóinak – kiváltképp dr. Veress Károly professzornak, témavezetőnek – akik a doktori tanulmányaim ideje alatt mindvégig nyomon követték a disszertáció alakulását, és szakmai tanácsaikkal nagymértékben hozzájárultak a dolgozat kivitelezéséhez. Köszönettel tartozom a doktori védés opponenseinek és elnökének – dr. Horvát Gizella egyetemi docens (PKE, Nagyvárad), dr. Olay Csaba habil. egyetemi docens (ELTE, Budapest), dr. Ungvári-Zrínyi Imre egyetemi docens (BBTE), dr. Egyed Péter egyetemi tanár (BBTE) – akik építő jellegű javaslataikkal és kritikai észrevételeikkel hozzájárultak a jelen tanulmány végleges formájának létrejöttéhez.

Köszönet jár a Román Oktatási Kutatási, Ifjúsági és Sportminisztérium, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem és az Európai Szociális Alap által társfinanszírozott POSDRU/88/1.5/S/60185 sz. projekt támogatásáért, amely lehetővé tette németországi kutatómunkámat.

Köszönettel tartozom dr. Daniel Drasceknek, a Regensburgi Egyetem (UR) Összehasonlító Kultúratudományok Intézete professzorának, aki a dolgozat irányítását átvállalta a regensburgi kutatómunkám időszaka alatt, és biztosította a szükséges kutatási feltételeket.

Szintén köszönettel tartozom a Magyar Ösztöndíj Bizottságtól kapott támogatásnak, és az ELTE BTK Filozófia Intézetének, kiváltképp dr. Fehér M. István professzornak, aki a magyarországi kutatómunkámat szakmailag felügyelte és beszélgetéseink alkalmával hasznos kérdésekkel és tanácsokkal látott el.

Végül, de korántsem utolsósorban köszönettel tartozom az Magyar Tudományos Akadémia Támogatott Kutatócsoportok Irodája (MTA-TKI) támogatásáért és az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport tagjaitól kapott kritikai észrevételekért és javaslatokért, amelyek segítségemre voltak a tanulmány tartalmi átdolgozása és továbbfejlesztése során.

¹ J.-F. Lyotard: *A posztmodern állapot.* 37.

„Kivel azonosulhatunk még, hogy megerősíthessük tulajdon identitásunkat, és elmesélhessük tulajdon történetünket? Kinek meséljük el, először is? Önmagunkat kellene megalkotnunk, fel kellene találnunk magunkat, minta nélkül és biztos címzett nélkül. Ezt a címzettet persze az összes lehető helyzetben csak feltételezhetjük.”²

Bevezető egy bevezetéshez

„Philosophy, today, world-wide: what might this mean? [...]: different ways of thinking about philosophy itself.”³

Az elmúlt évtizedekben radikális változások történtek a társadalom, a (geo)politika, a technológia, az információ, a média és nem utolsósorban a humántudományok területén. Mindezek a változások többszörösen szerteágazó elemzéseket igényelnek, ezzel párhuzamosan viszont egyre inkább lehetetlenné válik egy átfogó, normaalkotó elemzés lehetősége, hiszen a hagyományos fogalmak és gondolkodásmódok mindinkább differenciálódnak, csakúgy, mint az ezekkel operáló tudományok. Ugyanakkor az átfogó metodológiai beállítódások erőteljesen megínognak, és inkább a részproblémák különböző mozzanatait, perspektívái és elemzései kerülnek előtérbe. A kutatások mögött sok esetben ott húzódik a múlt normaalkotó, problémakijelölő tekintélye, fogalmi és beállítódásbeli kerete – ahogyan ezt Nietzsche történetiség-kritikája és a heideggeri-gadameri destrukció is jól kifejezi –, másrészt ott húzódik a politikai kultúra, a tömegmédia, a tudományos és akadémiai kultúra beszélyének tekintélye.⁴ Mindezek együttesen egy bárhogyan is értett aktualitás-tapasztalatot produkálnak. Hogy ebben a közegben mi a filozófia szerepe, vagy hogy egyáltalán mi a filozófiának mint olyannak a szerepe, azt nem kívánom kérdéssé tenni. Mindössze arra utalok, hogy jelen tételezés alapján a filozófia feladata, pontosabban egy bizonyos filozófia feladata a társadalmi helyzet, az úgynevezett „aktualitás” kritikája, ahogyan erre Derrida az aktualitás dekonstrukciójában, a *The Deconstruction of Actuality* c. interjútban utal, pontosabban egyfajta „valóság-szabályozás” kritikája, illetve dekonstrukciója. Az amúgy is kérdéses, vitatott és ugyanakkor illuzórikus „Mi a valóság?” kérdésben a „Mi”

² J. Derrida: *A másik egynyelvűsége*. 87–88.

³ Jean-Luc Nancy: *Introduction*. I.

⁴ Vö. J. Derrida: *Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé*. 62.

mint önálló entitás és a „valóság” egyre kevésbé van jelen, ha valaha is jelen volt, jelen lehetett egyáltalán. Vagyis a jelen nincs jelen, és a valóság nem a valóság, inkább egyfajta fantomvalóság, ugyanakkor etnocentrikus, hierarchikus, hauntológikus kapitális valóság. A technokapitalista társadalom lecsökkenti a filozófia státusát, a „saját filozófiája”⁵ pedig a tudományok, az intézmények elkommercializálódásával is kapcsolatban állva, sok esetben a hatalom legitimálását szolgálja. Mindezt az is előidézi, hogy nagyon is takarékosan, egy bizonyos fantomrendszer keretei között gondolkodjunk. Ezért a filozófia, vagy egy bizonyos filozófia, ha van, akkor mindig korszerűtlen. Nietzsche korszakalkotó munkája nem véletlenül viseli a *Korszerűtlen elmélgedések* címet.

A modernizmus szellemi világa a sokat hangoztatott „válságok” „válságát” (túl)-„éli”; voltaképpen a válságfogalom radikalizálását és inflációját, de éppen ezért a rehabilitását is, vagy netán az elhantolás stádiumát éli. De a gyász elvégzetlen, szinte elvégezhetetlen munkája nyomán közel sem befejezett a gyász, hanem hauntológikus viszonyban áll a posztmodern, illetve poszt-posztmodern, kortárs jelenségekkel, hiszen párhuzamosan állnak fenn modern, posztmodern, poszt-posztmodern jelenségek vagy azok egyfajta hatásai. A modernizmus többszörösen is visszakisért egy már definiálhatatlan, a „poszt”-okban radikalizálódó, kor-értelmezés hauntológiájában. Nem tudni, hogy a modernizmus élő-e vagy halott, „jóképű hulla”-e, vagy éppen ellentmondani látszik e bináris, kategorikus szembeállításnak. Ahogyan megbomlik a lineáris időszemlélet felfogása, egyre nehezebb identifikálni a már eleve különféle formákban érvényesülő modernizmus végét – és egyúttal egy hauntológikus posztmodernizmus kezdetét – a halál amúgy is problematikus beálltnak különböző megállapításai, vagy az eredet és a kezdet tételezésének meghasadása nyomán.

A modernizmus hauntológikus (vissza)kísértései ellenére állítható, hogy a posztmodern jelenség – vagy annak különféle radikalizálódásai – új értelmezések lehetőségét és feladatát állítja elénk, bárhogyan is határozzuk meg annak a modernizmushoz való viszonyát. A posztmodern vagy a poszt-posztmodern radikalizálja a különböző áthagyományozódó és újraszerveződő hierarchiák kritikáját, másrészt nagyon is zsákutcába vezethet, ha az ún. hauntológiában a „poszt”-ot nem kívánjuk megérteni, sem lehetőségeit feltárni, ha azt csak egy nem is teljesen élő, nem is teljesen halott, mint inkább hauntológikus modern múltra való vonatkozásában értelmezzük, és csak a modernizmus abszolutizáló tendenciáit rehabilitáljuk. A „poszt”-ban vagy a „túl

⁵ Vö. J. Derrida: *Negotiations*. 14.

tautológiájában” (hiszen a poszt poszt marad és a *túl túlmarad*) nem a *túllépés* vagy egyfajta *megváltás* a lényeg, mintsem a „poszt” és a „túl” iránya, illetve iránylehetőségei, amely által eltekintünk a modern hagyomány tekintélyének és beszélyeinek hegemoniájától.

A kortárs jelenségek alapján, úgy tűnik, mintha a fantomrendszerek korát élnénk. Egyrészt ellehetetlenedik a modernizmus által szorgalmazott meghatározhatóság, definiálhatóság, kategorizálhatóság tekintélye, és egyúttal a korunk meghatározhatatlansága, definiálhatatlansága és hauntológikussága érvényesül. Másrészt meginog a hagyományos rendszerfogalom és fogalmi rendszer, csakúgy, mint a különböző intézményi struktúrák, de képviseli magát a virtuális bürokrácia, a virtuális automatizált bankok világa, a mediatizált média, „a média médiuma”,⁶ a virtuális demokrácia, telekrácia, egyfajta hauntológikus kor, amelyet nem lehet megnevesíteni. Megbomlik a „mi” és a „ki” [mint az (id)entitás] egysége, megbomlik maga az Én, a személy, a szubjektum státusa, ugyanakkor mindinkább átláthatatlan hatalmi struktúrák és fantomrendszerek szerveződnek. Egyrészt az elkülönböztetés, a differenciálódás, a heterogenitás, a másság, az elváltozás, a törés, a decentrállás, a dekulturnáció, a dekolonizáció és a fragmentáció hatásai érvényesülnek, ellehetetlenednek a tiszta identitásformák, radikalizálódik a migráció és a mobilitás jelensége, másrészt egy logikátlan logikában a politikai, kulturális egységesülés és a posztmodern kolonizáció új formái jelennek meg.

Mindezek a jelenségek megfelelő talajt, vagy éppen talajtalanságot biztosítanak ahhoz, hogy az aktualitás konstruáltsága virágkorát élje. Illuzórikus, ugyanakkor szintén túlságosan is konstruált, túlságosan is metafizikai, pusztán egy nem is új keletű fordított logika lenne, ha az aktualitás konstruáltságának leleplezését, vagy éppen egy „valódi” „aktualitás” felmutatását tekintenénk feladatunknak, hiszen nem létezik az *aktualitás*, de vannak különböző legitimált, propagált „aktualitások”. Lyotard a posztmodernizmust a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságként határozza meg, vagyis a feladat a nagy elbeszélésekkel, a nagy narRációkkal szembeni kritikai hozzáállás érvényre juttatása, nem pedig a bekapcsolódás vagy a (vissza)kapcsolódás egy új átfogó, hierarchikus, kiváltságos rendszerre épülő narRációba. Vagyis feladat az, hogy jogot adjunk az „aktualitás” helyett a „korszerűtlenségnek”, a „poszt” és a „túl” iránylehetőségeinek.

⁶ Vö. J. Derrida: *Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé*. 60.

Bevezetés

„Man hat es schon satt, nach den Grundbegriffen zu fragen, man will seine Ruhe haben”.

(M. Heidegger)⁷

Az identitás, a kultúra és a kulturális identitás, csakúgy, mint a kulturális sokféleség kérdése, az ún. kulturalista fordulaton innen és túl, centrális helyet kap korunk intellektuális áramlataiban, az etika, a politika, a jog, a gazdaság és a humántudományok diskurzusában, ugyanakkor az 1980-as évektől nemzetközi és globális vonatkozásban egyaránt meghatározóvá válik. E kérdéskör mindinkább aktuális és meghatározó vizsgálódási területnek számít, azonban nem téveszthető szem elől az, hogy nincs, nem lehet terminológiai összhang és általánosan elfogadott definíció arra vonatkozóan, hogy „mi” a szubjektum, „mi” az identitás, „mi” a kultúra, és „mi” a kulturális identitás. Így amikor e kérdéskörhöz fordulunk, azzal szembesülünk, hogy e fogalmak, terminusok, koncepciók annak az evidenciának a szem előtt tartásával válhatnak vizsgálódás „tárgyává”, hogy a humán- és társadalomtudományok területén nem áll, nem állhat rendelkezésre egy rendezett, egységes elmélet. Ez egyrészt azzal magyarázható, hogy számos tudományterület számára releváns problémakörrel van szó, és mindegyik tudományterület eltérő módon képes definiálni e fogalmakat, másrészt pedig azzal, hogy a posztmodernizmus kontextusában, a fogalmiság rögzült státusának, tekintélyének ellehetetlenülése nyomán e fogalmak maguk is egyre töredezettebbé válnak, és mindinkább differenciálódnak. Ezen túlmenően nem téveszthető szem elől az egyre inkább aktualizálódó, a szubjektum, a kulturális identitás és a kulturális sokféleség etikai-politikai-jogi definíciójának problematikussága sem. Továbbá az sem, hogy a definíció joga nem sajátítható ki a különféle diszciplínák, a politikum vagy a hatalom által. Erre utal az elgondolás is, miszerint e fogalmak maguk is ellenállni látszanak a merev definíciós és kategorizációs kísérleteknek. Az egységesítéssel összefüggő, azt alátámasztani szándékozó fogalmak, egyetemes nyilatkozatok maguk is ellenállni látszanak egy egységes definíció és a hozzá kapcsolódó egyetemes eljárás mód, univerzális praxis lehetőségének. Ezt tükrözik az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata, valamint az *Egyetemes Nyilatkozat a Kulturális Sokszínűségről* c. deklarációk körül kialakult és egyre inkább radikalizálódó viták egyaránt.

⁷ M. Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 75.

Az identitás kérdésének egyik szakavatott kutatója, Pataki Ferenc nyomatékolja, hogy az identitás fogalma – divatfogalomként – hamarabb futott be a társadalomtudományi publicisztikában, mintsem hogy módszeres vizsgálatnak lett volna alávetve.⁸ Ennek az egyik következménye abban áll, hogy az identitás és a kulturális identitás értelmét már eleve *előfeltételezetten* magába foglaló operacionális fogalomként való használata csaknem természetesnek tűnik. De miért szükséges számunkra az, hogy egyáltalán identitással rendelkezünk? – teszi fel a kérdést Stuart Hall, arra utalva, hogy az identitásnak a politikai diskurzusban betöltött hangsúlyos szerepe nyomán, mondhatni, lehetetlenné vált a politikai diskurzus lefolytatása az identitás fogalma nélkül.⁹

A terminológiai többértelműségek és bizonytalanságok ellenére, ezek a fogalmak a szociokulturális, etikai, politikai, jogi és nem utolsósorban a humántudományi közegbe beépült interpretatív, kommunikációs és kooperációs folyamatok alapterminusaiként jelennek meg. Ugyanakkor fennáll továbbra is egy, az egységes definíció kidolgozására, legitimizálására és praxisának megalkotására vonatkozó univerzalizáló igény. De az identitás, és a szubjektum, a kultúra és a kulturális identitás fogalmi komplexitásával és heterogenitásával kapcsolatos tapasztalatok erőteljes elméleti és módszertani kételyeket támasztanak, és arra ösztönöznek, hogy továbbgondoljuk a mottóként kiemelt Heidegger-idézetet: a filozófia „mint a »fordított világ« tudománya”¹⁰ az alapfogalmakban egyáltalán nem bízhat.

* * *

Jelen értekezés a „kulturális identitás” kérdésköréhez a fogalmi kombináció két konceptuális összetevőjének, az „identitásnak” és a „kultúrának” dekonstrukciós analízise alapján közelít, ugyanis a kulturális identitás egy fogalmi együttállásban jelentkezik, melynek két konceptuális összetevője igényel elsősorban elemzést. A kiinduló kérdés úgy tevődik fel, hogy mennyiben lehetséges tételezni a posztmodernizmusban az identitást és a szubjektumot az egység, az azonoság és a jelenlét fogalmaihoz kötötten, avagy adekvát-e még az egységítő, azonosító beállítódás?

⁸ Vö. Pataki Ferenc: *Identitás – személyiség – társadalom. Az identitáselmélet vitatott kérdései*. 512.

⁹ Vö. St. Hall: *What then is the need for a further debate about „identity”? Who needs it?*. 1.

¹⁰ M. Heidegger: i.m. 75.

Az európai filozófiai hagyomány lényegileg az egység, az azonosság, az identitás filozófiájaként működött. A görög *τό αὐτό* és a latin *idem* meghatározónak számít a filozófiatörténetben, a tételezett azonosság, egység és identitás gondolata pedig végigkíséri az európai gondolkodást. A XX–XXI. századi filozófia áttekintésekor viszont már a hagyományos szemlélet- és ön-szemléletmód felülvizsgálatára irányuló törekvés kap hangsúlyos szerepet. A tradicionális, modern, egységorientált elméletekkel szemben a destrukció, a differenciafilozófia, a dekonstrukció, a posztstrukturalizmus és a posztmodernitás jegyében születő elméletek arra mutatnak rá, hogy az identitás hagyományos tételezése egyre inkább gyanúba keveredik és relevanciáját veszíti. A kultúra fogalmával is hasonló a helyzet, hiszen a legtöbb kultúrakoncepció, beleértve az interkulturalitás és a multikulturalitás elméleteit is, szubsztancialista módon, egységes és azonos (id)entitásokként tételezi a kultúrákat, illetve a többféleségek „egymásmellettiségeként” vagy egységeként. Az „a kultúra”-ról a kultúrákra való átmenet szükségességére a multikulturalitás és az interkulturalitás modellje próbált gyógyír lenni, de ezek maguk is számos belső ellentmondást hordoznak magukban, akárcsak a kultúra modern fogalma.

A Derrida neve által fémjelzett dekonstrukció – olyan fogalmak kritikai genea(lógiai) elemzésével, mint az „egység”, „azonosság”, „eredet”, „kezdet”, „központ”, „tisztaság”, „jelenlét” – felülírja az identitás, a szubjektum, a kultúra, valamint a kulturális identitás hagyományos fogalmi rendszereit, ugyanakkor kritikával illeti azokat az etikai, politikai és jogi rendszereket is, amelyek ezen a fogalmi nyelvezeten alapulnak. A humántudományok, az etikai és a politikai spekulációk, valamint a jogrendszer, az emberi jogok és a társadalmi igazságosság kérdései éppen az olyan fogalmak tekintélyére és dominanciájára alapoznak, mint a szubjektum, az identitás, a kultúra, a kulturális identitás, a kulturális sokféleség, de akár a kommunikáció, a konszenzus és a kooperáció feltételeinek kérdései is ide kapcsolódnak. E fogalmak és a rájuk épült eljárásmodok politikai és jogi manipuláció tárgyává válnak, mivel a rájuk épült rendszerek is attól függenek, hogy hogyan definiáljuk e fogalmakat, illetve ki vagy kik rendelkeznek a definiálás jogával? A „bevett”, rögzült definíciók már előrevetítik és megadják a valamiképpen meghatározott szubjektumhoz, identitáshoz, kulturális identitáshoz, az emberhez társuló értékek és lehetőségek morális, politikai és jogi kereteit, univerzalitásigényt támasztanak, magukat legitimként tüntetik fel, anélkül, hogy felzárkóztatható lenne mögéjük egy univerzális eszme. Jelen felvetés arra próbálja

ráirányítani a figyelmet, hogy amennyiben számot vetünk a szubjektum, az identitás, a kultúra és a kulturális identitás dekonstruktív, posztmodern vagy poszt-posztmodern szemléletű felvezetésével, ezek etikai, politikai és jogi kereteinek az újragondolása is elkerülhetetlené válik. Következésképp dekonstruktív szempontból nem lehet cél a szubjektumra, az identitásra, a kultúrára, illetve a kulturális identitásra vonatkozó társadalomtudományi terminológiák tárházának egy újabb meghatározással, leülepedett definícióval, illetve terminussal való bővítése. A cél az újrafogalmazás helyett a hagyományos szemléletrendszer totalizáló, azonosító, előíró és univerzalizáló „lényegének” dekonstrukciója.

1. META(FIZIKA)-FILOZÓFIÁK

1.1. Tételezett egység(ek) differenciálódásának filozófiai: Hegel

„Hegel ist der letzte Philosoph des Buches und der erste Denker der Schrift.”

(J. Derrida)¹¹

„Csak a csodálkozás alapján – azaz a Semmi megnyilvánulásának alapján – jön elő a »Miért«?”

(M. Heidegger)¹²

„A Semmire irányuló kérdésünk magát a metafizikát állítja elénk.”

(M. Heidegger)¹³

A nyugati filozófiai hagyományban centrális szerepet játszik az egységgel, azonossággal, ideával, lényeggel, léttel, szubsztanciával operáló metafizikai, logológiai, dialektikus, idealista tradíció, és e fogalmakra alapozott filozófiai beállítódások, szemléletmódok, rendszerek, spekulációk és nyelvi, logikai sémák egyaránt. A görögség szellemi világa, kiváltképp a platonizmus, „az egész nyugati metafizikát a maga fogalmiságába bevezeti”,¹⁴ és beindul egy olyan fogalmi körrel való operálás, amely a nyugati filozófiától és a nyugati kultúrák nyelveitől elválaszthatatlan. Mindezzel nem azt a látszatot szeretnénk kelteni, mintha éppen egy a későbbiekben felvázolandó dekonstrukció tárgyát kutatnánk kétségbeesve, ti. az a *metafizikát*, az a metafizika dekonstrukciós szándékával, hiszen nem beszélhetünk a *metafizikáról* sem, mint pusztán totalitásról, és a görög filozófiáról sem, mint tiszta eredetről. A metafizikai hagyomány filozófiája sem egy szála fűzhető egységes, tiszta eredettel és kezdettel rendelkező, azonos, lineáris (id)entitásként értelmezhető, mivel a tételezett metafizikai hagyomány

¹¹ J. Derrida: Das Ende des Buches und der Anfang der Schrift. 364.

¹² M. Heidegger: Mi a metafizika? 29.

¹³ Uo. 32.

¹⁴ J. Derrida: Platón patikája. In *Dissemináció*. 75.

a maga „eredetében” – ha lehetne egyáltalán egységes, tiszta eredet – már eleve hibrid volt.¹⁵

A helyzetet fokozza, hogy a metafizikák és a metafizikák kritikái filozófiailag és filozófiatörténetileg is differenciáltak, szerteágazó értelmezésekhez, összefüggésekhez és jelentésdimenziókhoz köthetők, ugyanakkor a metafizika meghaladásának különböző programjai ugyancsak a metafizika vádjával illetődnek későbbi kritikák és metafizika-kritikák nyomán, és gyakran megbélyegződnek a korábbi metafizika-kritikusok, hogy ti. nem léptek ki a metafizikai hagyományból, sőt mi több, új metafizika alapjait vetették meg. Így egyre kevésbé világos az, hogy ki műveli a metafizikát, illetve, hogy ki nem műveli a metafizikát. Lehet-e metafizikát művelni, és lehet-e metafizikát nem művelni? Kérdés az is, hogy „mi”-t értünk egyáltalán metafizika alatt? Habár – adott esetben – tételezzük a „mi”-t mint entitást, de tételezhető-e az valójában, és ha már tételezni mernénk, feltárható lehetne-e az egyáltalán? Vagy éppen ez a feltárhatatlanság, ugyanakkor a kérdés megállíthatatlansága lenne a metafizika? De melyik metafizikáról beszélünk egyáltalán, „mi a metafizika általában, és ki a leginkább metafizikus?” – kérdezhetnénk Arisztotelészt is megidézve. „Mi” a metafizika mint olyan? – ez a kérdés az, amelyet itt meg sem próbálunk egy fogalmi és jelentésbeli azonosság szellemében, vagy egyáltalán bárhogyan is megválaszolni, kiváltképp definiálni nem.¹⁶ A meta-

¹⁵ „I never speak of »the philosophy« or »the philosopher« or metaphysics as a totality. There are, within philosophy and within metaphysics, breaks, mutations, heterogeneity, and so on and so forth. So I don't think that there is »the« philosophical concept of Something”. – Jacques Derrida: *Ethics, Institutions, and the Right to Philosophy*. 38. A kötet magába foglalja Derrida előadását a *The Right to Philosophy from the Cosmopolitical Point of View (The Example of an International Institution)* címmel, amely az *International Conference for Humanistic Discourses* című 1991-es párizsi konferencián hangzott el az Egyesült Nemzetek Nevelésügyi, Tudományos és Kulturális Szervezete (UNESCO) szervezésében, ugyanakkor az 1994-es áprilisi kerekasztal-beszélgetés szöveges változatát, amely *International Conference for Humanistic Discourses* konferenciához kapcsolódóan jött létre.

„Even at the origin, in its Greek moment, there was already some hybridization, some grafts, at work, some differential element. So I think we could, at the same time, recall the Greek origin, the link that philosophy keeps with the Greek memory, and nevertheless welcome events which have totally displaced this Greek memory Egyptian, Jewish, Arabic, and others. And the difficulty we have, and Heidegger has, in assigning an origin, whether it's Plato or whoever. This origin, even in terms of language, in terms of poetics, the way language was treated – there is no homogeneity, there is no single origin.” – Uo. 40.

¹⁶ Nem cél a metafizika definiálása vagy szerteágazó filozófiatörténeti megjelenéseinek és értelmezéseinek a rendszerezése. Köztudott, hogy a metafizika különböző korokban és különböző filozófiákban eltérő vonatkozásokban, jelentésekben és értelmezésekben nyilvánult meg. Gondoljunk csak Parmenidész, Platón, Arisztotelész metafizikájára, a

fizikát művelők és a metafizikát bírálók különböző helycseréi¹⁷ és konfigurációi alapján világossá válik, hogy a metafizika-kritika is metafizikai marad a maga vonatkozásában. Úgy is tűnhet, mintha adott esetben a (metafizika)filozófia metafizikátlanítása lenne a cél, vagy éppen a metafizika totális kiiktatása, ami szintén metafizikai igény lenne, netán újmetafizika. A „Mi a metafizika?” kérdés – ami már eleve metafizikai kérdés – minduntalan és kísértetszerűen visszatér, ugyanakkor az „a metafizika” leépítésének és meghaladásának metafizikai igénye is. „Jelenléte” szellemszerű, kísérteties, Derrida kifejezésével élve hauntológikus – ahogyan erre már Márkus is utal – „melyet sem elűzni, sem teljes életre kelteni nem lehet.”¹⁸ Mindennek ellenére, vagy mindezzel együtt az *ἰδέα, εἰμί, εἶναι, οὐσία, αὐτός, το αὐτόν, λόγος*, majd a verbum, az existentia az est, ens, az entis, az essentia, essentialis, a substantia, substantialis, subiectum, Idem, az Identitas problematikája, az is-dem mint az ugyanaz-, az ugyanazonosság kérdésköre meghatározza a filozófiai gondolkodást. Akárcsak a klasszikus metafizikai kérdés, hogy „*mi a létező?*” vagy „*miért van a valami, és nem inkább a semmi?*”, ahol máris a „mi” mint a „valami”, ugyanakkor a „semmi” metafizikusságával és bináris oppozíciójával találjuk szemben magunkat.

Míg Parmenidész amellet érvel, hogy csak a lét van, a semmi pedig egyáltalán nincs – *ἔστι γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ' οὐκ ἔστιν*¹⁹ –, addig Platón elgondolása alapján „voltaképpen a létben levő nemlét teszi lehetővé a létezőről való beszédet”.²⁰ Hérakleitosz Parmenidész állítá-

neoplatonikusokra, valamint a metafizikának a középkorhoz és a modern korhoz, a felvilágosodáshoz, Kanthoz, a nyelvfilozófiához, a logikai pozitivizmushoz, az analitikus filozófiához, egzisztencializmushoz, fenomenológiához, hermeneutikához, dekonstrukcióhoz stb. való viszonyára.

¹⁷ Jelen esetben, Hegelre vonatkoztatva állíthatjuk, hogy Hegel és az újkor filozófia egyrészt bírálja a metafizikai dogmatizmus hagyományát, ugyanakkor másrészt követi is a metafizikai hagyományt, hiszen maga sem lehet mentes a metafizikától vagy akár a keresztény-metafizikától, gondoljunk csak a német idealizmus, az azonosság-filozófia és az abszolútum kérdéskörére. Heidegger destrukció-programja és a metafizika meghaladás-igényének megfogalmazása ugyancsak metafizikakritikát vázol fel, amelyet később Derrida dekonstrukciója marasztal el, és illet kritikával. Mindez pusztán parányi része a filozófiatörténet folyamán megjelenő sokrétű, nagyon is ellentmondásos vonatkozásokban is felmerülő metafizikák és metafizikakritikák gazdag filozófiáiból.

¹⁸ Márkus György: *Metafizika – mi végre?* 158.

¹⁹ Parmenides: *Lehrgedicht. Griechisch und Deutsch.* 6. Fragment. 34.

²⁰ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata.* 310. Eredeti szöveghely: „Plato hat dann, in der Überwindung des eleatischen Seinsbegriffes, das Nichtsein im Sein als die eigentliche Ermöglichung des Redens vom Seienden erkannt.” – H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* 449.

sával ellentétben azt állítja, hogy a lét annyira van, mint a semmi, minden folyik, *πάντα ῥεῖ*, vagyis minden mozgásban van, és nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba – *πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει καὶ δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης*.²¹ Hegel dialektikus kritikája alapján, amennyiben elfogadjuk a tételt, miszerint a lét csak lét, a semmi pedig csak semmi („Sein ist nur Sein, Nichts ist nur Nichts”),²² akkor egy absztrakt azonosságrendszerhez jutunk. A hegeli kritika alapján Parmenidéznál a lét önmeghatározatlan marad, mivel nincs továbblépés az abszolút szubsztanciától, a „van”-tól a negatív irányába is – és itt arról a Hegelről van szó, aki éppen annyira lehet metafizika-kritikus mint metafizikus.²³ Hegel tautológiának nyilvánítja az állítást, miszerint „ex nihilo nihil fit”, a semmiből semmi sem lesz, a „Nichts ist Nichts” állítást,²⁴ és dialektikájában a Werden azon mozzanatát emeli ki, amelyben *lét* (Sein) és semmi (Nichts) összetalálkozik, különbségük pedig *eltűnik*.

A hegeli dialektika a szellemi, a természeti és a történelmi világ abbéli sajátosságát hangsúlyozza, hogy azok állandó mozgásban vannak, vagyis a folytonos változásban és átalakulásban áll lényegszerűségük. Hegel szándéka e mozgások spekulatív összefüggéseinek a feltárására irányul. A dialektikus mozgás mozzanatainak a feltárása pedig a *spekulatív gondolkodás* felől bontható ki. Hegel szembeállítja a *spekulatív* és az *okoskodó* gondolkodást, kiemelve, hogy a filozófia maga spekuláció, mivel sajátossága abban jelentkezik, hogy lemond a tudás megszokott magatartásmódjáról. Hegel azzal a kritikával illeti Kantot, hogy amennyiben az értelmet kizárólag a tapasztalatra korlátozza, annyiban lemond a spekulatív gondolkodásról. A hegeli értelemben a spekulatív viszonynak dialektikus ábrázolást kell öltenie, a spekulatív tételt így a dialektikus mozgás alapozza meg. A szellem *fenomenológiájában* a spekulativitást az alany és az állítmány kapcsolatával szemlélteti Hegel: az alany és az állítmány *különbözősége megszűnik*, megsemmisül a spekulatív tétel által, és „egységük mint harmónia jön létre”.²⁵

A *logika tudományában* ugyancsak az *egység* és az *ugyanazság* alapoz, a *lét* és a *semmi* egysége (Einheit von Sein und Nichts)²⁶ és

²¹ Plato: Cratylus. In John Burnet (ed.): Platonis Opera. 402. a.

²² G. W. Fr. Hegel: Wissenschaft der Logik. 107.

²³ Példaként tekintünk Michael Theunissen Hegel-értelmezésére: Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik.

²⁴ Hegel: i.m. 106.

²⁵ G. W. Fr. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 40.

²⁶ Hegel: Wissenschaft der Logik. 108.

ugyanazsága (Sein und Nichtsein ist dasselbe)²⁷ által. Egyrészt az *ugyanazság* válik meghatározóvá, hisz „a lét, a meghatározatlan közvetlen, valójában semmi”.²⁸ A semmi (Nichts) pedig „maga az üres szemlélet és gondolkodás, mint a tiszta lét [reine Sein]”.²⁹ Következésképp a semmi „ugyanaz a meghatározás [Bestimmung], vagy helyesebben meghatározás-nélküliség [Bestimmungslosigkeit], s ezzel egyáltalán ugyanaz [dasselbe], ami a tiszta *lét*”.³⁰ Tehát a lét és a semmi ugyanaz. Hegeli alapon a probléma gyökere éppen abban áll, hogy a hangsúly adott esetben a létre esik, hiszen dialektikusan a lét és a semmi egyazonosságában már benne foglaltatik a lét is és a semmi is, és mint megkülönböztetettek tartalmazza őket egyazonosként.³¹ A lét és a semmi egyazonosságában tehát kimondjuk a terminusok spekulatív azonosságát, de ez egy olyan azonosság, amelyben a terminusok megkülönböztetetten, nem azonosként (Sein und Nichts ist nicht dasselbe)³² is elének tárulnak – állítja Hegel. Az ugyanazságon túl az *egység* kap kitüntetett helyet, a sokféleség egysége, ugyanakkor a *sokféleség* és az *egység* egysége (Einheit der Einheit und der Anzahl),³³ az *ugyanazság* és a nem-*ugyanazság* egysége (Einheit der Gleichheit und Ungleichheit),³⁴ az *azonosság* és a *különbözőség* egysége (Einheit der Identität und der Verschiedenheit),³⁵ a *lét* és a semmi egysége (Einheit des Seins und Nichts).³⁶

Hegel a *lét* és a semmi *egységét* (Einheit) előtérbe állítva, a kezdet (Anfang) problémájának tekintetében azt emeli ki, hogy annak mind a semmit, mind pedig a *létet* tartalmaznia kell, de úgy, hogy a semmi magában hordozza annak a lehetőségét, hogy valamivé váljon, és fordítva: „a kezdet tehát a létet [Sein], mint olyant tartalmazza, amely távolodik a nemléttől [Nichtsein] [...] az, ami kezdődik, már

²⁷ Uo. 110.

²⁸ G. W. Fr. Hegel: *A logika tudománya I.* 58.

²⁹ Uo. Eredeti szöveghely: „Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein. – Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist.” – Hegel: *Wissenschaft der Logik.* 103.

³⁰ Uo.

³¹ Vö. uo. 108.

³² Uo. 120.

³³ Uo. 559.

³⁴ Uo. 757.

³⁵ Uo. 759.

³⁶ Uo. 144.

van, de éppen annyira még nincs” [ist es auch noch nicht].³⁷ Így Hegelnél a kezdet éppen a valami és a semmi egysége, „a különbözőség és a nem-különbözőség egysége”.³⁸ Nem helyeződik előtérbe sem a lét, sem a semmi, hanem ezek egységként azonosítódnak. Dialektikusan a *lét* és a *semmi* így az szétválaszthatatlansággal (Ungetrenntheit)³⁹ áll kapcsolatban. A lét és a semmi éppen egymás vonatkozásában az, ami, „mindegyik eltűnik ellentétében”,⁴⁰ de olyan mozgás által, amely a Werden maga. Hegelnél a semmi és a lét egysége a Werden-ben ragadható meg, ugyanúgy a semmi és a lét különbsége is a Werden-ben mutatkozik meg, ugyanakkor meg is szűnik. A Werden tehát ugyanúgy tartalmazza a lét és a semmi fennállását, a Werden „a lét [Sein] és a semmi [Nichts] elválaszthatatlansága [Ungetrenntheit]”,⁴¹ a lét és a semmi egysége, ahol a lét vonatkozás a semmire, és a semmi vonatkozás a létre. A hegeli dialektikában így a lét és a semmi egyazonossága és egysége, mint dialektikus *spekulatív igazság* fogalmazódik meg.

Mint láthattuk, a hegeli dialektika felülről kívánta a megközelítést, miszerint a lét kizárólag mint lét, a semmi pedig pusztán mint semmi ragadható meg, mivel ezáltal elfedődik mind a lét, mind pedig a semmi, ugyanakkor a közöttük levő dialektikus viszony természete is. Hegel „félelme”, hogy amennyiben csak a létező fókuszába állítódik a filozófia létezőről, valamiről szóló diskurzusa, annyiban fennáll annak a veszélye, hogy elfedődik a semmi, a nemlét felőli árnyaltsága, és, ami a leginkább rejtve marad, az a kettő spekulatív dialektikus viszonya. Az egzisztenciális karakter kérdése hegeli vonatkozásban, amely egy absztrakt azonosságrendszer kritikája felől – miszerint a lét van, a lét az lét és a semmi pedig nincs, a semmi az semmi – egy másik absztrakt azonosságrendszer felé tendál, miszerint ezek ugyanazok, ugyanegyek és ugyanazonosak.

Hegel dialektikájában az *egység* és az *azonosság* válik meghatározóvá, a *különbőség* pedig csak az azonosságban kap helyet „különb-

³⁷ Hegel: *A logika tudománya* I. 49. Eredeti szöveghely: „Der Anfang enthält also das Sein als ein solches, das sich von dem Nichtsein entfernt oder es aufhebt, als ein ihm Entgegengesetztes. Ferner aber ist das, was anfängt, schon; ebensowohl aber ist es auch noch nicht. Die Entgegengesetzten, Sein und Nichtsein, sind also in ihm in unmittelbarer Vereinigung; oder er ist ihre ununterschiedene Einheit.” – Hegel: *Wissenschaft der Logik*. 88.

³⁸ Uo. 50.

³⁹ Hegel: *Wissenschaft der Logik*. 109.

⁴⁰ Hegel: *A logika tudománya* I. 59.

⁴¹ „Das Werden, Entstehen und Vergehen, ist die Ungetrenntheit des Seins und Nichts.” – Hegel: *Wissenschaft der Logik*. 147.

ségeként”. Dialektikájában a létnek és a semminek az egysége mutatkozik meg, ahol a különbség feloldódik az egységben, mondhatni, ugyanazonossággá válik. Persze ebben az egységben és ugyanazonosságban – bizonygatja Hegel – a *különbség* is megragadható, de nem úgy, hogy ez valódi különbség lehetne. Hegelnél a különbözőség és a nem-különbözőség egységének a gondolata, valamint az „szétválaszthatatlanság”, „elválaszthatatlanság” (Ungetrenntheit und Untrennbarkeit)⁴² fogalmai már előrevetítik a gadameri hozzátartozás struktúráját (*Zugehörigkeit*). Gadamer Hegelhez kapcsolódó filozófiai hermeneutikájában az egység valamelyest differenciálódik a *hozzátartozás struktúrájának* (*Zugehörigkeit*) előtérbe kerülése által, azonban Gadamernél is – ahogyan ezt a nyelv spekulatív struktúrájának tárgyalása nyomán kifejti – a „különbség, [...] éppen hogy nem akar különbség lenni”.⁴³

Gadamer az *Igazság és módszer* c. művében a spekulatív struktúra (die spekulative Struktur) a nyelv (Sprache) és a gondolkodás (Denken), a szó, és ami benne megszólal, a szó (Wort) és a dolog (Sache) viszonyának tekintetében ábrázolódik. A gadameri kritika szerint a hegeli és a platóni dialektika is alárendeli a nyelvet a kijelítésnek, ez pedig ellentétben áll a hermeneutikai tapasztalat lényegével, az emberi világtapasztalat nyelviségével.⁴⁴ Gadamernél a nyelv lényegében másképpen van valami spekulatív, mégpedig úgy, hogy a nyelv nem más, mint az értelem végrehajtása, a megértés történése: „a szó véges lehetőségei [Möglichkeiten], úgy vannak hozzárendelve a gondolt értelemhez [Sinn], mint a végtelenbe mutató irányhoz”,⁴⁵ „a nyelv benne rejlik a gondolkodásban”.⁴⁶ Gadamer így a gondolkodás és nyelv megszüntethetetlen *egységét* hangsúlyozza.

Gadamer a spekulativitás fogalmát a „spekulatív” szó 1800 körül kialakított jelentéséhez, a *tükröződéshez* (Spiegelung)⁴⁷ vezeti vissza. Aquinói Tamás hasonlatából kiindulva Gadamer a spekulativitást a tükrö-motívummal igyekszik érthetővé tenni. Vagyis „a szó [Wort] olyan, mint valami tükrö [Spiegel], melyben a dolgot látjuk. De ennek

⁴² Uo. 121.

⁴³ Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. 329.

⁴⁴ Vö. uo. 325.

⁴⁵ Uo. Eredeti szöveghely: „Spekulativ ist ein solcher Vollzug, sofern die endlichen Möglichkeiten des Wortes dem gemeinten Sinn wie einer Richtung ins Unendliche zugeordnet sind.” – Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 473.

⁴⁶ Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. 273.

⁴⁷ Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 470.

a tükörnek az a sajátossága, hogy sehol sem megy túl a dolog képén. Semmi más nem tükröződik benne, csak ez az egyetlen dolog, úgy-hogy a tükör, mely egész, mint egész [als Ganzes] csak a dolog képét [similitudo] adja vissza.”⁴⁸ Gadamernél a spekulativitás értelme tehát a tükröződésből érthető meg, a tükröződés pedig egy olyan viszonyulásmód, ahol a tükröző és a tükrözött úgy tartoznak egymáshoz hozzá, hogy egyik léte elképzelhetetlen a másik nélkül. Ha a gadameri hermeneutikai spekulatív struktúrájára gondolunk, a tükörhasonlat kapcsán kimutatható a tükröző és tükrözött különbsége, de ezek *egymáshoz tartozása (Zugehörigkeit) egységként* azonosítódik. Ugyanez áll a szó esetében is, vagyis, ami a szóban megszólal, az más, mint maga a szó, de a szó csak annak révén szó, ami megszólal benne. A szónak nincs magáért való léte, hiszen a „*szó semmi sem, és ez létének éppen hogy nem megvalósulatlansága, hanem legtulajdonképpenibb beteljesülése*”.⁴⁹

Habár a hegeli spekulatív dialektika, mondhatni, megelőlegezi a gadameri filozófiai hermeneutika spekulativitás-fogalmát, Gadamernél az egység nem válik egyeduralkodóvá. Gadamernél a hozzátartozás struktúrájában a különbség nem válik tisztán egységgé, a tükörhasonlat alapján megkettőződésről vagy megtöbbszöröződésről van szó, azonban a különbség itt sem akar igazán különbség lenni. Gadamernél minden, ami nyelvi, az spekulatív, és „önmagában hordja a lenni és a megmutatkozni különbségét – olyan különbség ez, amely ugyanakkor éppen hogy nem akar különbség lenni”.⁵⁰

Mind Hegelnél, mind Gadamernél kitűnik, hogy nem a *lét* vagy semmi, nem a *tükröző* vagy a *tükrözött* elsődlegessége az alap. Éppen azon van a hangsúly, hogy nem egyik vagy a másik dimenzió az elsődleges, még akkor sem, ha – ahogyan Heidegger kiemeli – elsősorban a létezőből kiindulva kell/lehet szemlélődni. Nem rangsorolhatóak a fenti dimenziók, hanem spekulatív szempontból Hegelnél az *egység* és az *ugyanazonosság*, Gadamernél a *hozzátartozás* felől lehet elgondolni őket. Mindkét esetben viszont az egység kerül túlsúlyba, annak ellenére, hogy Gadamer differenciálja ezt az egységet, hozzátartozással alakítva. Hegelnél az *egység* és az *ugyanazonosság*, Gadamernél a

⁴⁸ Uo. 296. Eredeti szöveghely: „Das Wort ist wie ein Spiegel, in dem die Sache gesehen wird. Das Besondere dieses Spiegels aber ist, daß er nirgends über das Bild der Sache hinausgeht. In ihm spiegelt sich nichts als nur diese eine Sache, so daß er als Ganzes, das er ist, nur ihr Bild (similitudo) wiedergibt.” – Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 429.

⁴⁹ Nyíró Miklós: *Nyelviség és nyelvéledtség. Hans-Georg Gadamer és a nyelv hermeneutikája*. 43.

⁵⁰ Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. 329.

hozzátartozás struktúrája kerül előtérbe, de mindkét esetben az *egység* kerül túlsúlyba, mindkét esetben a *különbség*, a differencia háttérbe szorításával szembesülünk.

A spekulatív hegeli dialektika, valamint a gadameri hermeneutika felőli problematizálás oda vezet, hogy a *lét* és a *semmi*, a *tükröző* és a *tükrözött* összetartozó spekulatív egységként mutatja magát, úgy, hogy már-már csak összetartozásuk felől gondolható el széthasítottságuk lehetősége. Míg Hegel a *lét és semmi egységében* ragadja meg a létezőt a maga Werden-ében, addig Heidegger – habár nagyon is kérdéssé teszi azt, hogy „hogyan áll a dolog a Semmivel?” (Nichts),⁵¹ és a klasszikus metafizikai kérdést: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?”, amelyet a legelső kérdésnek tekint (die erste aller Fragen)⁵² – elsősorban a létezőben látja a filozófia valódi és egyetlen témáját, mivel „eleve nem lehetséges semmilyen válasz”⁵³ a „Mi a semmi?” kérdésre. A „Mi a semmi?” kérdésre első nekifutásra „a válasz szükségképpen ilyen formájú: a Semmi ez és ez (»van«),” („So und so »ist« – als Seiendes”).⁵⁴ Mindennek ellenére Heidegger-nél „csak a Semmi eredendő megnyilvánulásának alapján képes az ember jelenvalóléte hozzáférni a létezőhöz és beléhatolni. [...] Jelenvaló-lét annyit tesz: beletartottság a Semmibe [Hineingehaltenheit in das Nichts] [...] A Semmi eredendő megnyilvánulása nélkül nincs Önmaga-lét [Selbstsein] és nincsen szabadság” (Freiheit).⁵⁵ Heidegger-nél a Semmi nem „a létező meghatározatlan szembenálló párja [Gegenüber], hanem mint a létező létéhez tartozó lepleződik le”.⁵⁶ Heidegger ezért az ex nihilo nihil fit kijelentést, inkább az ex nihilo omne ens qua ens fit kijelentésre írná át, vagyis „a létező csak a jelen-

⁵¹ Heidegger: i.m. 16. Eredeti szöveghely: „Wie steht es um das Nichts?” – Heidegger: Was ist Metaphysik? 10.

⁵² Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. 3.

⁵³ Heidegger: Mi a metafizika? 17.

⁵⁴ Uo. 17. Eredeti szöveghely: Heidegger: Was ist Metaphysik? 11.

Megjegyezendő, hogy Heidegger ennek ellenére a Semmivel való szembesülés lehetőségét igen is állítja, ez a szembesülés pedig a szorongás alaphangulatában lehetséges: „a semmi a szorongásban lepleződik le, de nem mint létező. [...] A szorongás nem a Semmi megragadása. A Semmi mégis általa és benne nyilvánul meg”. – Vö. Heidegger: Mi a metafizika? 23. Eredeti szöveghely: „Das Nichts enthüllt sich in der Angst – aber nicht als Seiende. [...] Die Angst ist kein Erfassen des Nichts.” – Heidegger: Was ist Metaphysik? 17.

Heidegger-nél a Semmi nem tárgy, nem létező, sem nem a létező ellenfogalma, de hozzátartozik a létezéshez. Vö. uo. 25–26. A „Semmi a létező felé irányít bennünket”. Uo. 26.

⁵⁵ Uo. 25. Eredeti szöveghely: „Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts.” Heidegger: Was ist Metaphysik? 19.

⁵⁶ Uo. 30.

való-lét Semmijében jön el önmagához a maga legsajátabb lehetősége szerint, azaz véges módon” (in endlicher Weise).⁵⁷

Tovább lépve Derrida dekonstrukciójához, már egyáltalán nem a *lét felől* merül fel a kérdés, hiszen a dekonstrukció lényegileg a logika-metafizika illuzórikus jelen-létét kísérli meg leépíteni. Így a parmenidészi absztrakt azonosságrendszer, a hegeli dialektika, a heideggeri létalapú egzisztenciálfilozófia, a gadameri hermeneutika és a derridai dekonstruktív filozófia kapcsán a kérdés az, hogy a létmód vagy az egzisztenciális karakter kérdésfeltevésének iránya a semmi és a valami absztrakt elkülönítése, ugyanazsága, összetartozása, a létkérdés rehabilitálása/feltevése, vagy annak dekonstruálása felé kell-e tendálnia, avagy sem?

Derrida Silesius-értelmezésében a semmi és a valami kapcsán azonban a ~~(valamivé)~~ *válni*-t, a Werden-t ugyancsak kiemeli. „Werden: egyszerre születés és változás, kialakulás és átalakulás. Ez a létrejövés a semmiből és *semmiként*, *Istenként* és *Semmi*ként, mint maga a Semmi, ez a születés, mely előzmény nélkül hordozza önmagát, ez az önmagává-válás mint Istenné – vagy Semmivé – válás, éppen ez az, ami lehetetlennek látszik, több mint lehetetlennek, a leghetetlenebb lehetségesnek, a lehetetlennél lehetetlenebbnek, ha a lehetetlen a lehetséges egyszerű tagoló modalitása.”⁵⁸ Derrida Silesius ezen értelmezését a dekonstrukcióval rokonítja, ahol a dekonstrukció a „lehetetlen, a leghetetlenebb (lehetetlen) lehetőségének tapasztalataként, és e feltételben az adománnyal, az »igen«-nel, a »jöjj«-el, a döntéssel, a tanúsággal, a titokkal stb. osztozik”.⁵⁹ Derrida Silesius szövegértelmezésben a lehetséges lehetetlen, a fokozás a „hyper” és az „über” „*abszolút heterogenitást*” visz a lehetséges rendjébe és modalitásába”.⁶⁰

* * *

A létbe és a létezőbe, a jelen-létbe, az egzisztenciális karakterbe, a „van”-ba, az azonosságba, az egységbe vetett hit kétségkívül az identitás kérdését veti fel. Az Én, az identitás, az önmegaság, a szubjektum vizsgálata Hegelnél az azonosság és az egység felől tesz szert

⁵⁷ Uo. 31. Eredeti szöveghely: „Im Nichts des Dasein kommt erst das Seiende im Ganzen seiner eigensten Möglichkeit nach, d.h. in endlicher Weise, zu sich selbst.” – Heidegger: Was ist Metaphysik? 25.

⁵⁸ J. Derrida: *Esszé a névről. Kivéve a név*. 63. [Kiemelés tőlem – L. Zs.].

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ Uo.

értelmezési horizontra. Habár a hegeli dialektikában az önmegismerés – és a megismerés mint olyan – feltételezi a más létet, mégis az *egység* dialektikája válik uralkodóvá. Az önmegismerés, „az abszolútum önazonosságához vezető út Hegelnél a másságon keresztül vezet”.⁶¹ A *szellem fenomenológiájában* olvashatjuk, hogy „az eleven szubsztancia [...] az a lét [Sein], amely valójában szubjektum, vagy ami ugyanaz [dasselbe], amely valójában csak annyiban valóságos, amennyiben önmaga tételezésének mozgása [Bewegung des Sichselbstsetzenes], vagyis mássálevésének [Sichanderswerden] önmagával való közvetítése”.⁶² Hegel arra irányítja a figyelmünket, hogy a „tisztá önmegismerés [reine Selbsterkennen] az abszolút más létben [Anderssein]”⁶³ válik lehetségessé, továbbá „a más létben önmagára irányuló reflexió”⁶⁴ egyfajta *helyreálló azonosság*. Habár Hegel rámutat arra, hogy a „tisztá önmegismerés az abszolút más létben”⁶⁵ válik lehetségessé, háttérbe szorítja a más létet az abszolútum önmegismerésével szemben, mivel dialektikájában „a más létben önmagára irányuló reflexió”⁶⁶ egyfajta helyreálló azonosság felé tendál.

Annak ellenére, hogy a hegeli dialektikában megjelenik a *más-ság* és a *különbség* kérdése, egyúttal valamiképp száműzetik is az abszolút idealizmus szellemében, hiszen az *egység* és az *azonosság* dominál, és az *önmagaság* is az egység és az azonosság felől válik beláthatóvá. Hegelnél a kezdetekben megkérdőjelezett egység és azonosság helyreáll egy *helyreálló azonosságban*: a non A = A azonosságában,⁶⁷ az azonos és a nem-azonos azonosságában (Identität der Identität und Nichtidentität),⁶⁸ a lét és a nem-lét egységében (Einheit des Seins und des Nichtseins),⁶⁹ a különböző és a nem-különböző egységében (Einheit des Unterschieden- und des

⁶¹ Fehér M. István: „A tisztá önmegismerés az abszolút más létben, ez az éter mint olyan...” *Idegenségtapasztalat mint az önmegismerés útja és közege*. 12.

⁶² Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 17. Eredeti szöveghely: „Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzenes oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist”. – G. W. Fr. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. 23.

⁶³ Uo. 21. Eredeti szöveghely: „Das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein [...]” – Uo. 29.

⁶⁴ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 17.

⁶⁵ Uo. 21.

⁶⁶ Uo. 17.

⁶⁷ Vö. G. W. Fr. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801). 38.

⁶⁸ Hegel: *Wissenschaft der Logik*. 88.

⁶⁹ Uo.

Nichtunterschiedenseins).⁷⁰ Ezek alapján a másság és a különbség így már másságként és különbségként szorul ki. A hegeli dialektikában a másság nem képes feltárulkozni, ugyanis az egységsszemlélet elfedi azt, ami még fel sem volt fedve a maga tisztaságában. De „mi” a felfedhető? Vagy felfedhető-e egyáltalán a tételezett „mi? Mi a „mi”? Tételezhető-e az egyáltalán? És, hogyan értsük a „tisztaságot”? Nem-e túlon túl metafizikus megint már maga a kérdés? Adorno azzal a kritikával illeti a hegeli dialektikát, ugyanakkor a nyugati metafizikai hagyományt, hogy az tulajdonképpen elfedi az identitás fogalmát, és „úgy láttatja azt, mintha megtalálható lenne tiszta formában”,⁷¹ ezért a dialektika és az identitás fogalmát negatív dialektikaként (negative Dialektik) és nem-identitásként (*Nichtidentität*)⁷² mutatja fel. Adorno azt hangsúlyozza, hogy „bármely ambivalencia, amely az *identitás* és a nem-*identitás* vonatkozásában felmerül, az identitás logikai problémájához köthető”,⁷³ és oda is vezet vissza. Amit a nyugati azonosító metafizika és dialektika elfed, azt a negatív dialektika, a differenciafilozófiák, a destrukciók, illetve a derridai dekonstrukció, valamint a különböző posztstrukturalista, posztmodern elméletek igyekeznek „felfedni”. Számunkra viszont az a kérdés, hogy vajon mennyiben haladható meg a sokat hangoztatott metafizika? Metafizikai-e a metafizika meghaladásának a programja? – ahol a *meghaladás* és a „*túl*”, a „meta”(fizika) és annak meghaladása is körbenforgás egy radikalizálódó meta(fizika)filozófiában, ahol a „*túl*” és a „meta” sohasem teljesezhet be, minduntalan csak radikalizálódhat. Hegel szerint „a filozófia világa magában és magáért véve fordított világ”.⁷⁴ Heidegger ugyancsak hangsúlyozza, hogy a filozófia „a »fordított világ« tudománya”,⁷⁵ de mi ez a fordítottság? Tételezhető-e még egyáltalán az (id)entitás mint olyan, amelyet (ki)fordítunk? „Mit” fordítunk, és hova? Miért kell a „meta”, a „hyper”, az „über”, az „el”? Ki lehet-e lépni a meta-fizikából? Ki lehet-e lépni a dialektikából? Ki lehet-e lépni a „kilépés”-ből? Hová lép ki a „ki-lépés”? „Ki” lép ki?

⁷⁰ Uo.

⁷¹ Adorno: Negative Dialektik. 17.

⁷² Uo. 41–42.

⁷³ Adorno: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. 157. – „Solche Ambivalenz von Identität und Nicht-Identität erhält sich bis in die logische Problematik der Identität hinein.” – Uo. 157.

⁷⁴ Hegel–Schelling: *Hit és tudás*. 18.

⁷⁵ Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. 74.

1.2. A kalapács filozófiája: „korszerűtlenség” és [de-(Kon)strukció] – a fennálló értékek aktív felszámolása mint teremtmű

„Sokrates, derjenige, der nicht schreibt”.

(F. Nietzsche)⁷⁶

„Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen *tanzenden Stern* gebären zu können. Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch.”

(F. Nietzsche)⁷⁷

„Egy embert inkább az tesz nemes lelkűvé, hogy a szenvedélye egyedi, anélkül, hogy ő maga ennek tudatában lenne: hogy ritka és különleges mércével mér, és hogy ez majdnem maga az örület: [...] oly értékeket sejt és talál, amelyek számára még nem találták föl a mérleget: áldozatot mutat be egy eleddig ismeretlen isten oltárán.”

(F. Nietzsche)⁷⁸

„There is no such thing as the Nietzsche-text. This text demands interpretation in the same way that it argues that there is no such thing as an entity, only interpretations – active and reactive – of that entity. »To be Nietzschean« is a journalistic slogan that cannot cope with the names and pseudonyms of Nietzsche.”

(J. Derrida)⁷⁹

A dialektikus és idealista beállítódás, a hegeli dialektika és az azonosságfilozófia helyett Derrida a nietzschei hagyományhoz, a *kalapács filozófiájához*⁸⁰ kötődik, így a metafizikai hagyomány destruktív kísérleteként indítványozott nietzschei „korszerűtlenség” a dekonstruktív művelet egyfajta előszobájaként jelenik meg. Nietzsche „korszerűtlen” programja az európai szemléletmódot meghatározó

⁷⁶ Derrida idézi Nietzschét a *Das Ende des Buches und der Anfang der Schrift* c. írásában. 31.

⁷⁷ Fr. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. 19.

⁷⁸ Fr. Nietzsche: *A vidám tudomány*. 89.

⁷⁹ J. Derrida: *Nietzsche and the Machine*. 218.

⁸⁰ A „kalapács filozófiája” kifejezést lásd Nietzsche a *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* c. művében.

metafizikai hagyomány lebontásának igényével lép fel, annak nyelviségétől, fogalmi rendszerétől, világ- és önszemléletétől, a szókratészi dialektikus hagyományától való elfordulás igényével, a nyugati gondolkodás történetiségbe vetett hitének megkérdőjelezésével, a szubjektum keresztény-metafizikai státusának és a hozzá kötődő morálnak, a felvilágosodás és modernizmus Hegelig ívelő differenciálatlan ember-fogalmának leépítésigényével, a szubjektum, az egyén, az individuum felbomlásának hírnökeként.

Nietzsche „korszerűtlen” programjában az affirmációt, az alkotó-affirmatív erőt (die *schöpferisch*-affirmative Kraft),⁸¹ az értékek átértékelését (die Umwertung aller Werte), teológiailag az értékek elértektelenedéseként Isten halálát (das Tod Gottes), a hatalom akarását (der Wille zur Macht), a változás igenlését,⁸² az emberfeletti embert (der *Übermensch*), a történetiség-kritikát (die Kritik der Historie), az örök visszatérést (die Ewige Wiederkunft) mint változást,⁸³ ugyanakkor

⁸¹ Fr. Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie*. 90.

⁸² Deleuze Nietzsche-interpretációjában a visszatérés nem értelmezhető az ugyanannak a visszatéréseként. Amikor az örök visszatérés gondolatát mint változást említjük, akkor Deleuze Nietzsche-interpretációját részesítjük előnyben, miszerint Nietzsche-nél „a visszatérés a változásnak a léte”. A legfőbb igenlés pedig az örök visszatérésnek az igenlése, vagyis a változás igenlése. – Vö. G. Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*. 82.

⁸³ Az örök visszatérés nem az Ugyanannak a visszatérése. Ezek alapján elfordulunk a heideggeri fogalmazásmódtól, amely szerint az örök visszatérés tana (die Wiederkunftstheorie) az Ugyanannak az örök visszatéréseként (die ewige Wiederkehr des Gleichen) lehetne értelmezhető. – Vö. M. Heidegger: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*. Lásd még erről M. Heidegger: *Metaphysik und Nihilismus* 1. Die Überwindung der Metaphysik 2. Das Wesen des Nihilismus. Lásd továbbá Heidegger Nietzsche-köteteit: M. Heidegger: *Nietzsche I, II*.

Az örök visszatérés Tatár György értelmezésében sem ciklikus ismétlődés. – Lásd: Tatár György: *Az öröklét gyűrűje*. Talán a már idézett Deleuze értelmezésében kap a leghangsúlyosabb szerepet azon gondolat, miszerint a visszatérés nem az ugyanannak a permanenciája, hanem az örök visszatérés, mint szelektív gondolat érvényesül. Löwith ugyancsak azt az értelmezést szorgalmazza, miszerint az örök visszatérés inkább etikai jellegűt ölt, mintsem ismétlődésként lehetne értelmezhető. – Lásd: Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet*.

Jelen felvetés nyomán az örök visszatérés nem is azonosítható az antik ismétlődés-gondolattal, még kevésbé az ismétlődés tudományos lehetőségével kapcsolatos felvetésekkel, mint ahogyan az Simmel elgondolásában jelenik meg. – Lásd: Georg Simmel: Schopenhauer und Nietzsche. Az örök visszatérés Valadier interpretációjában sem kozmológia vagy tudományos igény. – Lásd: Paul Valadier: *Dionüosz és a megfeszítettel szemben*. 139–145.

Nem téveszthető szem elől azonban az sem, hogy a nietzschei fogalmakat sajátos paradoxális vonatkozásaikban kell szemügyre venni. Deleuze helyesen ismerte fel, hogy „minden nietzschei fogalom két egyenlőtlen származási vonal kereszteződésében áll”. – Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*. 295. Erre utal Joós Ernő is, amikor annak a gondolatának ad hangot, hogy „Nietzscht értelmezni annyi, mint paradoxonjainak az értelmét kihámozni”. – Joós Ernő: *Látszat és valóság*. 40. Ez relevanciával bír az örök

Zarathusztra identitásának lehetetlenségét állítja előtérbe. Nietzsche már *A tragédia születésében* körvonalazza a filozófiájában központi fogalomnak is tekinthető *affirmációt*, az *igenlést* (die Bejahung), az *igent mondást* (das Ja-sagen) az *életre* (Nietzsche kontra Szókratész, avagy Szókratész: „az élet betegség” kontra Nietzsche „Sokrates selbst war nur lange krank”),⁸⁴ ez pedig a dionüszoszi ideállal áll kapcsolatban, és az emberfeletti ember előképének is tekinthető. A dionüszoszi ideál lényegei az „izgalmak-indulatok, melyeknek közepette a szubjektív *elenyészik*, és teljes *önfeledésbe merül*”,⁸⁵ az extázis által *túllép* „önmagán” és egyfajta emberfeletti állapotba kerül.

Nietzschénél mind az emberfeletti ember, az értékek átértékelése, a hatalom akarása, Isten halálának a kinyilatkoztatása, a változás igenlése, a történetiség-kritika, az örök visszatérés gondolata, csakúgy, mint az igent mondás az életre, az leszámolás a hajdani emberképpel és annak értékrendszerével, történetiségszemléletével, az igenlés így egy [(ön)szemlélet]rendszernek, a valamiképp meghatározott emberkép elváltozásának, a szubjektum *önfeledésbe merülésének*, aktív *önfelszámolásának* az *affirmációja*. *Az igenlés így nem más, mint a saját pusztulás igenlése*. A szubjektum, az identitás és az uralkodó emberképhez társuló értékrendszer leszámolásához elengedhetetlen a „saját” halál, a *saját pusztulás akarása*. Paradox módon éppen a szubjektum és az emberkép pusztulása, az identitás „törése”, Dionüszosz halála és Zarathustra széttörése az, ami által az élet igenelhető. „Azt szeretem – hirdeti Zarathustra, a *változó* –, akinek minduntalan »változás állott be lelkébe«⁸⁶ –, „aki saját elmúlását akarja”, „aki el akar pusztulni”, „így megy át örömmel a hídon”,⁸⁷ „mondom én nektek: a ti »Magam«-otok akar meghalni”.⁸⁸

visszatérés gondolatának tekintetében is. Ezek alapján az örök visszatérés, mint paradoxális gondolat, értelmezhető az abszolút kezdettel és eredettel, vagy az abszolút véggel való szembefordulásként is, ahol a vég helyébe a befejezetlenség, a lezáratlanság, az eltolódás kerül. Az örök visszatérés gondolata e szimbolikus tekintetben szembehelyezkedik a lineáris időszemlélettel, ugyanakkor a történetiség lineáris szemléletével. Az örök visszatérés gondolatának e paradoxális, szimbolikus, szelektív elgondolásához talán találó Milan Kundera felvetése is, miszerint „az örök visszatérés mítosza per negationem azt mondja, hogy az élet, mely egyszer s mindenkorra eltűnik, s mely nem tér vissza, árnyékhoz hasonlít, nincs súlya, eleve halott, és ha ez az élet szörnyű, gyönyörű, magasztos volt, e szörnyűség, szépség vagy magasztosság nem jelent semmit.” – Milan Kundera: *A lét elviselhetetlen könnyűsége*. 8.

⁸⁴ Fr. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung: Das Problem des Sokrates*. 66.

⁸⁵ Fr. Nietzsche: *A tragédia születése*. 57. [Kiemelés tőlem – L.Zs.]

⁸⁶ Fr. Nietzsche: Zarathustra. 13.

⁸⁷ Uo. 21.

⁸⁸ Vö. uo. 45.

De ki a szubjektum, az identitás, a „saját”, az Én, az ember, a „Magam”? Kicsoda a „Ki”? „Ki”-nek kell megsemmisülnie, és kicsoda az a „Ki”, az az ember, aki saját pusztulását akarja? Nietzsche az *Így szólt Zarathustra* c. művében a „Mi az ember?” kérdést a következőképp hozza képbe: „az ember kötél [Seil], amely állat és emberfeletti ember közé feszített [Auf-dem-Wege]”.⁸⁹ Zarathustra alapélménye, hogy az ember az *úton* levésen túlságosan is silány, nem más, mint a föld bőrbetegsége (Krankheit),⁹⁰ éppen ezért beszél a nagy megvetésről és a nagy undorról. Gyógyíthatatlan szenvedése, hogy „örökkön örökké visszatér az ember fáradtságot okozója, a kis ember [der kleine Mensch]”⁹¹ [...]. Még a legnagyobb is túlon túl kicsiny! – ezért, hogy csömör lett nékem az ember! És hogy a legkisebb is örökké visszatér! – ezért, hogy csömör lett nékem mind a lét! Ó, utálat! Utálat! Utálat!”⁹²

Zarathustra, a villám hírnöke (*Verkündiger des Blitzes*)⁹³ egyfajta kopernikuszi fordulatként, azt hirdeti, hogy Isten halott (Todt sind alle Götter)⁹⁴ – Isten mint eredet és középpont halott –, és az emberfeletti ember kell hogy éljen. Isten halála nyomán semmibe vész a földön túli remény, és „a föld értelme” (der Sinn der Erde),⁹⁵ a földhöz való hűség nevében Isten helyére az emberfeletti ember „lehetetlen lehetőség” kerül, így az „Istenné válás” egyfajta emberi „lehetőséggé” válik. Zarathustra az emberfeletti embert jelöli ki annak, a Kinek a „kis em-

⁸⁹ Fr. Nietzsche: *Így szólt Zarathustra*. 55. Eredeti szöveghely: „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, – ein Seil über einem Abgrunde. Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben. Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Ü b e r g a n g und ein U n t e r g a n g ist”. – Fr. Nietzsche: Also sprach Zarathustra I. 16–17.

⁹⁰ Eredeti szöveghely: „Die Erde, sagte er, hat eine Haut; und diese Haut hat Krankheiten. Eine dieser Krankheiten heisst zum Beispiel: »Mensch«.” – Fr. Nietzsche: Also sprach Zarathustra II. 168.

⁹¹ Eredeti szöveghely: „Mein Seufzen sass auf allen Menschen-Gräbern und konnte nicht mehr aufstehn; mein Seufzen und Fragen unkte und würgte und nagte und klagte bei Tag und Nacht: – »ach, der Mensch kehrt ewig wieder! Der kleine Mensch kehrt ewig wieder!« – [...] Allzuklein der Grösste! – Das war mein Überdruß am Menschen! Und ewige Wiederkunft auch des Kleinsten! – Das war mein Überdruß an allem Dasein!” – Fr. Nietzsche: Also sprach Zarathustra III. 247.

⁹² Nietzsche: *Így szólt Zarathustra*. 264.

⁹³ Nietzsche: Also sprach Zarathustra I. 18.

⁹⁴ Eredeti szöveghely: „Todt sind alle Götter: nun w o l l e n wir, dass der Übermensch lebe.” – Uo. 102.

⁹⁵ Eredeti szöveghely: „Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!” – Uo. 14.

ber”, a *nyájember* fölé kell/kellene emelkednie. A *nyájember után*-ja az *emberen túli ember* (*der höhere Mensch*)⁹⁶ lesz, akit viszont az emberfeletti embernek (*der Übermensch*) kell meghaladnia. Zarathustra az emberen túli embert egyfajta előfutárnak tekinti, aKinek lényege az aktívvá válás. Az emberen túli ember meg akarja fordítani az értékeket, vagyis a reakciót akcióra akarja váltani, viszont vállalkozása lényegileg elhibázott, ugyanis nem képes az aktívvá válásra. Az emberen túli ember ambivalenciája, kétéltúsége nyomán elhibázott marad, hiszen előbukkan reaktív lényege, passzivitása, nihilizmusa, rossz lelkiismerete, neheztelése, a semmi akarásának megőrzése, ezért Zarathusztra azt mondja „emberen túli embereinek”, hogy ők a természet elhibázott teremtményei, *félre-sikerültek*.⁹⁷

Zarathustra az ember meghaladásának, fölülmulásának igényét a következőképp radikalizálja: „az embert fölülmuló embert tanítom néktek. Olyasmi az ember, amin felül kell kerekedni. Mit tettetek ti, hogy felülkerekedjete rajta? Minden eddigi lény alkotott valami önmagán túlmutatót: épp ti volnátok hát apálya ennek a nagy dagálynak, és inkább visszatérnétek az állathoz, semhogy felülkerekedjete az emberen? Mi a majom az embernek? Nevetséges, avagy fájdalmas szégyen. És kell, hogy ugyanez legyen az ember az emberfölötti embernek: nevetséges, avagy fájdalmas szégyen”.⁹⁸

Nietzschénél az ember meghaladásához elkerülhetetlen még a *legutolsó ember* (*der letzte Mensch*)⁹⁹ felszámolása is, és ezzel a definiálhatatlan, de a minidig valamiképpen definiált ember kizárólag olyasmivé válik, mint amit vagy akit meg kell haladni, és *le kell győzni*: „6000 lábbal a tenger fölött és jóval magasabban minden emberi dolgok fölött”,¹⁰⁰ – hangoztatja Nietzsche a „korszerűtlen” programot.

⁹⁶ Lásd erről Fr. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* IV. Könyvét, kiváltképp a *Vom höheren Menschen* c. fejezetet. 356–369.

⁹⁷ Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. 348.

⁹⁸ Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. 18. Eredeti szöveghely: „Ich lehre euch den Übermensch. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden? Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden? Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermensch sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham.” – Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* I. 14.

⁹⁹ Eredeti szöveghely: „Seht! Ich zeige euch den l e t z t e n Menschen. »Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?« – so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpf der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdfluh; der letzte Mensch lebt am längsten”. – Uo. 19.

¹⁰⁰ Fr. Nietzsche: *Hajnalpír*. 425.

Az emberfeletti ember célja, hogy megszabaduljon precedensétől és annak értékrendszerétől, hogy megszabaduljon *proto-önmagától*. Az emberfeletti ember az ember meghaladásának a programja, ez pedig akár a *legkiválóbb ember elpusztítását* is jelentheti: „egyre többeknek, egyre jobbakká kell tönkremenniük közületek”¹⁰¹ – hangoztatja Zarathustra. Aki *saját pusztulását* akarja, az legyőzi önmagát és affirmatív erővé válik. Nietzsche-nél így kevésbé az ember definiálása, a „Ki az ember?” kérdés megválaszolása a cél, mintsem annak a kijelölése, hogy „Ki?” emelkedik/emelkedhet felül rajta, hogy hogyan lehet meghaladható, hogy ki kerül *túl jón és rosszon* – a metafizikai *oppozicionális szembeállításának kritikája* –, hogy „Ki?” afirmálja paradox módon éppen a saját pusztulásának akarásával az életigénlest? „Halj meg idején; ezt tanítja Zarathustra”¹⁰² – az emberkép kritikája és *de(kon)strukciója*.

Dionüszosz és Zarathustra, valamint az emberfeletti ember státusa között egyfajta hasonlóság mutatkozik meg, de kétségtelenül nem identikusság, hiszen sem Dionüszosz, sem Zarathustra nem tekinthető emberfeletti embernek. Paul Valadier Nietzsche-olvasatában Dionüszosz alakját a Megfeszítettel párhuzamba állítva világítja meg. A lényegi különbség Dionüszosz és a Megfeszített között abban áll, hogy Dionüszosz *akarja saját halálát*, akárcsak Zarathustra *saját széttörését*, ez pedig alapvető feltétele az élet igénylésének. Ahhoz, hogy Dionüszosz az életet igényelhesse, alávétődik az örök visszatérésnek, és saját halálának szüntelen visszatérését akarja. A saját halálra vonatkozó igénylést minduntalan ismételni kell, de az igényléssel mindig az elváltozást és sohasem az azonosságot igényeljük.¹⁰³ Mind Dionüszosz, mind Zarathustra és az emberfeletti ember *a saját pusztulás afirmálása*.

Kicsoda így Zarathustra? Kicsoda a „Ki”? „Ti is gyakran kérdeztek magatoktól, »kicsoda nekünk Zarathustra? Milyen névvel illessük őt?»”¹⁰⁴ Maga Zarathustra is kérdez: „Ki vagyok én?”¹⁰⁵ Sutyák a „kicsoda Zarathustra?” kérdést a következőképp hozza képbe: „Zarathustra [az, aki] teremtette [...] a morált, e végzetes tévedést: következésképp neki kell fölismernie e tévedést.”¹⁰⁶ Tehát Zarathustra az, a Ki leszámolni készül a morállal, a nyugati metafizikával és ön-

¹⁰¹ Nietzsche: *Így szólt Zarathustra*. 343.

¹⁰² Nietzsche: *Zarathustra*. 89.

¹⁰³ P. Valadier: *Dionüszoszt a megfeszítettel szemben*. 139–145.

¹⁰⁴ Nietzsche: *Zarathustra*. 174.

¹⁰⁵ Uo. 183.

¹⁰⁶ Sutyák Tibor: *Hogyan lesz Zarathustra azzá, aki?* 54.

magával egyaránt, a Ki kimondja vagy kimutatja az Én-nek az ellentmondásosságát, összevisszaságát.¹⁰⁷ Nietzsche a következőképp határozza meg Zarathustrát: „a morál az igazság erejével legyőzi önmagát és ellentétévé – énné – válik, ezt jelenti az én Zarathustrám”.¹⁰⁸ Sutyák e kijelentés kapcsán két következtetést von le, egyrészt azt, hogy a morál legyőzi önmagát és Énné válik. A morál az Én ellentéte, a Nem-Én. Másrészt a morál Zarathustrában válik Énné. Ez azt jelenti, hogy mindenekelőtt Zarathustrának kell Énné válnia. Ő az első, akinek Énné kell/kellene válnia, ergo nem kezdettől fogva Én, azonban az se biztos – mi több egyenesen lehetetlen, de mindenképpen kérdéses –, hogy valaha is „Én” lesz-e, „Én” lehet-e? Zarathustra alakja így egy folyamatot jelöl, az úgynevezett Én-né *válás* folyamatát, de a célbaérés reménye nélkül. „Íme [...], én vagyok az, aki mindig önmagát kell, hogy legyőzze”,¹⁰⁹ hiszen „az énem legyőzendő valami”.¹¹⁰ Zarathustrának, a „*lábadozónak*”,¹¹¹ Énné „kell”, „kellene” *válnia*, hisz *nem önmaga*, vagy: szét kell törnie „(ön)magát” mert nem Én, de célba sem érhet soha. Zarathustra paradox. Végig kell járnia „saját” útját/útjait, hogy „önmagává” *váljon*, és mint ember minduntalan *tönkremenjen*. Saját pusztulását és saját pusztulásának szüntelen nem-identikus ismétlését kell akarnia – az *identitás*, a szubjektum, az *önazonosság kritikája*.

Kicsoda így Zarathustra? Kicsoda, mint úgynevezett „önmaga”? Kicsoda, mint – a nem-identikus örök visszatérés nyomán még csak nem is lineáris – történetének folyamatában álló „*valamivé váló*”, ahol nem a „valamivé”, hanem a *váló* lesz a fontos. Ki lesz az, aki „önmagává” *válik*, ha *széttörik*? „Mi” vagy „Ki” jön a széttörés *után*? Zarathustra „identitása” és „önmaga” meghasad, és az lesz a kérdés, hogy „Mi” vagy „Ki” lesz az, „ami”, „aKi” az *után eljön*? Ha lehetne egyáltalán olyan „Ki”... Nietzsche *Így szólott Zarathustrájában* Zarathustra nem egyéb, mint *szóló*: „én Zarathustra, az élet szószólója, a szenvedés szószólója, a kör szószólója”.¹¹² Zarathustra mint szóló egy *túlíságra* mutat rá, az értékek ártértekelésével egy másfajta értékrendszerhez és szemléletmódhoz vezet(ne) el. Sorsa, hogy tanítóvá váljon, ez pedig kétségkívül tragikus sors, „mert állataid jól tudják, ó, Zarathustra, ki vagy és kivé kell lenned: lásd, az örök visszatérés taní-

¹⁰⁷ Vö. Nietzsche: Zarathustra. 41.

¹⁰⁸ Sutyák Tibor: i.m. 54.

¹⁰⁹ Nietzsche: Zarathustra. 143.

¹¹⁰ Uo. 48.

¹¹¹ Uo. 275. [Kiemelés tőlem – L.Zs.]

¹¹² Sutyák Tibor: i.m. 57.

tója vagy – ez a te sorsod immár!”¹¹³ Zarathustra, maga is az örök visszatéréshez tartozva, kimondja: „én elmondom szavamat, meg is török szavamon: ez az én *örökös* sorsom”.¹¹⁴ Zarathustra – az új tragédia kulcsfigurája, az új tragikus hős – az, akinek sorsa az örökös széttörés, „Én”-jének szüntelen legyőzése, ugyanakkor mindennek örök visszatérése és örök megújulása, ez pecsételődik meg hétszer A *hét pecsét* c. fejezet visszatérő motívumában: „mert téged szeretlek ó örökkévalóság!”¹¹⁵

De hogyan lehet Zarathustra szóló, hogyan válhat tanítóvá valami olyasminnek a kimondásában, ami kimondhatatlan, ahol a „Mi” és a „Ki” nem adekvát? „Vajon igazán megértettétek-e, amit mondtam?”¹¹⁶ – kérdezi Zarathustra. Hogyan lehet kimondani a jövő egy potencialitását? Hogyan lehet az *aktív*, a pusztító és a különbözőségét affirmáló erőt a *reaktív* helyébe állítani? Hogyan lehet szólni, kimondani egy *felettséget*, egy *túlíságot*, egy „*után*”-t, egy „*hyper*”-t, „*über*”-t, egy „*el*”-t? – hogyan lehet kimondani azt, ami „*plus d'une langue*” –, ami több mint nyelv, vagy éppen ami kevesebb, mint nyelv? Hol vezet az út „innen” oda „*el*”? Eppen ezért – e lehetetlen lehetségesért vagy e lehetséges lehetetlenért – Zarathustra sorsa a *bukás*: „*el* vagy ítélve önmagadra és önmagad megkövezésére: Oh, Zarathustra, hisz messze dobtad a követ – de reád fog az visszaesni”.¹¹⁷ Tragédiához méltóan, nem kerüli el sorsát, hisz sorsa a tan kimondásával fonódik össze: „mit törödsz magaddal Zarathustra! Mondd ki a szavad és törj össze!”¹¹⁸ Zarathustra, „az istentelen”,¹¹⁹ saját pusztulásával affirmálja önnön tragédiáját, önnön pusztulását, akárcsak Dionüszosz. Az affirmálás a tragikus sors affirmálása, de nem szenvedéssel teli, hanem örömteli *teremtőerő*: „minden öltötökkel, azon legyetek, hogy ti magatok az életet igazoljátok”.¹²⁰ Zarathustra Dionüszoszhoz és az emberfeletti emberhez hasonlatos, aki ugyancsak a saját halál akarója; mind Zarathustra, mind Dionüszosz, akárcsak az emberfeletti ember a *túlíságra való rámutatás*.

A lényegi kérdés viszont továbbra is fennáll: hogyan állítsuk az affirmációt a tagadás helyébe? Nietzsche-nél az *igenlés* kérdése a nihilizmussal fonódik szorosan össze: hogyan lehet legyőzni a reaktív

¹¹³ Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. 264.

¹¹⁴ Nietzsche: Zarathustra. 277.

¹¹⁵ Uo. 286–292.

¹¹⁶ Uo. 266.

¹¹⁷ Uo. 194.

¹¹⁸ Nietzsche: *Im-igyen szóla Zarathustra*. 95.

¹¹⁹ Nietzsche: Zarathustra. 214.

¹²⁰ Uo. 48.

erőket, a nihilizmust, a semmi akarását? A nihilizmus csak saját maga által győzethet le, ha *saját pusztulását akarja*. Itt a negáció affirmációba való átfordulásáról van szó, ahol csak az affirmáció marad fenn. Zarathustra, Dionüszosz és az emberfeletti ember a tagadás és a pusztítás olyan szintjére emelkedik, ahol minden fennálló érték aktív felszámolása nem más, mint teremthető, [(de)-Konstrukció]. Az igenlés és az affirmáció feltétele így a tagadás és a pusztítás.

De mennyiben marad az aktív erők győzelme és a nihilizmus bukása, az emberfeletti ember, az értékek átértékelése a „*túl*”-ban, az „*után*”-ban, a megkésettségben? Lehet-e elkészült és befejezett az emberfeletti ember? Elég-e minden érték egyszeri átértékelése? Elég-e a hierarchikusan fennálló értékek egyszeri felszámolása? Nietzsche az *Így szólt Zarathustrában* felvázolja az emberfeletti ember képét, de az emberfeletti ember nem realizálódik a műben, ezzel is egy befejezetlenségre, lezáratlanságra és beteljesületlenségre utalva, egy „*túl*”-ra, amely éppen, hogy *még túl van*, azaz nem jelen-való, nem lehet jelen-való – a jelen-lét elhalogatása, megkésettsége, kritikája. Az emberen túli ember az eljövendőben van elgondolva, ezért mindig is az emberen *túl* jelenik meg. Az *Így szólt Zarathustra* alcíme a következőképp hangzik: *Könyv mindenkinek és senkinek*. Kihez *szól* tulajdonképpen Zarathustra? „Ki” a tanító és „Mi” a tan? Továbbá „Ki” hallgatja Zarathustrát? A szólás, az el- és a kivezetés, a *túliség* paradoxonának felmutatása pedig mennyiben marad a jövőben, az „*után*”-ban hagyva, egyfajta *megkésettségként*, vagy Derridával élve *halogatásként*? Egy újfajta érzékenység válik irányadóvá, ami az *elváltozás* és a *saját pusztulás igenlése*, de „Ki” lesz az, lesz-e olyan „Ki”, „Ki” lesz-e még az, aki igenel?

A nietzschei alapfogalmak – mint az emberfeletti ember, az értékek átértékelése, Isten halála, a hatalom akarása, a játék, az affirmáció, az igenlés, a változás, az örök visszatérés gondolata, a lineáris időszemlélettel való szembefordulás, a történeti kritika, a *túliség*, a meghaladás stb. –, mindent egybevetve Nietzsche „*korszerrűtlen*” *destruktiiv kalapács-filozófiája* és a „Ki” kérdéssé és kérdésessé tétele előrevetít dekonstrukciós vonatkozásokat. Nietzsche radikális fordulata az értékelfogásban, „igazságnélkülisége” túlkerül a *jó* és rossz oppozícióján, paradoxonai pedig egyfajta proto-„double bind”-ként egyfajta proto-„plus d'une langue”-ként is értelmezhetőek.

1.3. Destrukció és dekonstrukció – kérdések az eredet, a jelenlét és a szubjektum körül

„Konstruktion der Philosophie ist notwendig Destruktion.”

(M. Heidegger)¹²¹

„A »logika« eszméje feloldódik egy eredendőbb kérdés örvényében.”

(M. Heidegger)¹²²

A dekonstrukció – Nietzsche destrukcióján és metafizika-kritikáján túl – szorosan kötődik Heidegger destrukció-programjához, differencia-filozófiájához és a metafizika meghaladásigényének a megfogalmazásához. A fiatal Heidegger már 1922-ben a *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* c. előadássorozatában körvonalazza a hermeneutikai destrukció (Destruktion) gondolatát, kifejtve, hogy „a hermeneutika csak a destrukció útján [auf dem Wege der Destruktion] végezheti el feladatát”.¹²³ A *Sein und Zeit*-ben, a jelenvalólét ontológiai analitikája mellett (§ 5. *Die ontologische Analytik des Daseins als Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt*)¹²⁴ az ontológiatörténet destrukciójának a feladata (§ 6. *Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie*),¹²⁵ megfogalmazódik egyfajta történeti-hermeneutikai, ontológiai-fenomenológiai destrukcióként. A „mellett” azonban nagyon is megkérdőjelezhető kifejezés lehet, mivel Heidegger destrukció-programja akár vezérmotívumként is értelmezhető,¹²⁶ ahogyan erre Grondin is utal (*primäre und originäre Aufgabe*). Habár Heidegger kései életművében ritkábban fordul elő a destrukció kifejezés, voltaképpen inkább radikalizálódik a destrukció, mintsem háttérbe szorulna. Heidegger a második alkotói korszakában a metafizika meghaladásának igényét fogalmazza meg, amely a destrukcióval áll szoros összefüggésben, és ugyancsak kötődik a nietzschei irányhoz, valamint erőteljes hatást gyakorol Derrida dekonstrukciójára is. Heideg-

¹²¹ M. Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 31.

¹²² M. Heidegger: Mi a metafizika? 27.

¹²³ M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (*Anzeige der hermeneutischen Situation*). 368.

¹²⁴ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. 15–19.

¹²⁵ Uo. 19–27.

¹²⁶ Vö. Jean Grondin: *Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologischhermeneutischen Destruktion*. 22.

ger destrukció-programja kritika és leépítés alá helyezi a szubjektum–objektum hagyományos felfogását és dichotómiáját, az Én, az identitás és az azonosság fogalmait, a cogito sum tételét,¹²⁷ mint a létkérdés, a res cogitans és a sum létmódjára vonatkozó kérdés elmulasztását, magát a filozófiatörténet (Destruktion der Geschichte der Philosophie),¹²⁸ nem utolsósorban pedig a nyelvet és a fogalmi nyelvezetet.

A *Die Grundprobleme der Phänomenologie* c. 1927-es nyári szemeszter előadásaiban Heidegger kifejti, hogy a fenomenológiai metódus lényege a redukció, a konstrukció és a destrukció összetartozásában mutatkozik meg.¹²⁹ A Heidegger által redukatív konstrukciónak (reduktive Konstruktion) nevezett fenomenológiai metódushoz szükségszerűen a destrukció tartozik hozzá, „az ontológia fenomenológiailag csak a destrukció által biztosíthatja teljesen fogalmai hitelességét” (Echtheit).¹³⁰ De mi ez a „fogalmi hitelesség”? Beszélhetünk-e egyáltalán fogalmi hitelességről? Mi lehet, lehet-e egyáltalán hiteles egy fogalom, és hogyan lehet „hiteles” fogalmakhoz hozzáférni? Milyen irányba forduljon a filozófus, aki a fogalmi rendszerek hitelességének kérdését egyáltalán kérdéssé teszi? – már mindig is e fogalmi rendszerekben gondolkodva, belőlük kiindulva, hogy belőlük kiindulva és őket megkérdőjelezve, felülvizsgálva „visszanyerje őket” vagy pontosabban hozzáférhetővé tegye őket. „A »vissza a dolgokhoz« husserli elve Heideggernél azzá a jelszóvá válik: »vissza a kezdetekhez«, azaz »vissza a történeti kezdetekhez«.”¹³¹ Ez a kezdetekhez való destruktív visszanyúlás azt kívánja leépíteni, amit a „kezdet” egy bizonyos hagyománybeli és metafizikai hagyománybeli értelmezése produkált, ezáltal újra hozzáférhetővé téve azt, egy új kezdetet és talán

¹²⁷ „Destruktion des »cogito sum«”. – In: Heidegger. Sein und Zeit. – § 18. Bewandnis und Bedeutsamkeit; die Weltlichkeit der Welt B. Die Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Interpretation der Welt bei Descartes. 89.

¹²⁸ Uo. „historische[n] Destruktion der Geschichte der Philosophie.” – § 75. Die Geschichtlichkeit des Daseins und die Welt-Geschichte. – Uo. 392.

¹²⁹ Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 31. – „Daher gehört notwendig zur begrifflichen Interpretation des Seins und seiner Strukturen, d. h. zur reduktiven Konstruktion des Seins eine Destruktion, d. h. ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind.”

¹³⁰ Heidegger. *A fenomenológia alapproblémái*. 36. Eredeti szöveghely: „Erst durch die Destruktion kann sich die Ontologie phänomenologisch der Echtheit ihrer Begriffe voll versichern.” – Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 31.

¹³¹ Fehér M. István: *Destrukció és applikáció, avagy a filozófia mint 'saját korának filozófiája'*. Történelem és történetiség Heidegger és Gadamer gondolkodásában. 19–33.

egy új metafizikát is körvonalazva. A görögökhöz való visszanyúlás arra utal, hogy Heidegger nem tartja adekvátnak a fogalmi rendszerek fennhatóságát, hanem azokat eredetüket illetően szándékszik megvizsgálni, hiszen „szükség van a megkövült tradíció fellazítására, s az általa létrehozott elfedések eltávolítására”¹³² – tudjuk meg a Sein und Zeit-ből. Az eredet és a kezdet felülvizsgálata pedig voltaképpen a tradíció felülvizsgálata, és a múlttal való számvetés, hiszen a tradíció, „éppen azt nem teszi hozzáférhetővé, amit »átad«, így inkább elfedi azt”.¹³³ A tradíció, azzal, hogy szinte magától értetődővé teszi, vagy magától értetődőként tünteti fel az átöröklöttet, tulajdonképpen elfedi, „eltorlaszolja az eredendő »forrásokhoz« vezető utat [...]”. Sőt a tradíció teljesen feledésbe is borítja ezt az eredetet”,¹³⁴ és „elvága a gyökereitől a jelenvalólét történetiségét”.¹³⁵

Heidegger destrukciója alapján a Dasein történetisége lehet elfedtség (Verborgenheit) vagy felfedtség (Entdecktheit), a Dasein a hagyományt felfedheti, megőrizheti és követheti. A destrukció nem a hagyomány tagadását jelenti, sem pedig annak megsemmisítését (*Zerstören*), nem is a tradíció elítélését vagy megítélését (*Verurteilung*), kiváltképp nem a megsemmisítését, hanem a leépítését (*Abbau*) jelenti.¹³⁶ A destrukció heideggeri programja, mint az áthagyományozott leépítése – és ezáltal újra érhetővé tétele – kifejezetten *pozitív szándékú* (hat positive Absicht),¹³⁷ negatív funkciója indirekt marad, így destrukció és konstrukció alapvetően tartozik össze. Heideggernél a történelem folyamán áthagyományozott tradíció destrukciója szintén kötődik Nietzsche destrukciójához és történetiségkritikájához,¹³⁸ valamint hatást gyakorol Derrida dekonstrukciójára is.¹³⁹

¹³² Vö. Heidegger: *Sein und Zeit*. 22.

¹³³ Heidegger: *Lét és idő*. 38.

¹³⁴ Uo.

¹³⁵ Uo.

¹³⁶ Heidegger: *Identitát und Differenz*. „Destruktion bedeutet nicht Zerstören, sondern Abbauen, Abtragen und Auf-die-Seite-stellen – nämlich die nur historischen Aussagen über die Geschichte der Philosophie. – *Was ist das – die Philosophie?* 3–27. 20.

¹³⁷ Vö. Heidegger: *Sein und Zeit*. 23.

¹³⁸ A modern filozófia meghatározó történetiség-kritikája Nietzschehez kapcsolódik. A *történelem hasznáról és káráról* című művében Nietzsche kijelenti, hogy „szükség van a történelemre, de másként van rá szükségünk [...] az élethez és a tethez van rá szükségünk”. – Fr. Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. 27. Mindez az *életigenléssel* és az *affirmációval* áll kapcsolatban, hiszen csak annyiban jogosult a történelem, amennyiben az „életet” szolgálja. Nietzsche a hagyományos időszemlélet kritikájával szolgál, bevezetve a *történetietlen* és *történelemfeletti* világlátás fogalmait. A történetietlen világlátás lényegét az állat és az ember összevetése nyomán fejt ki: az állat képtelen az emlékezésre és a szüntelen felejtésben él, ezért van az, hogy nem tudja megragadni az idő folyamatszerűségét, következésképp „történetietlenül” él. – Uo. 29. Ezzel

Derrida dekonstrukciója a heideggeri destrukció kifordításaként vagy inkább dekonstrukciójaként is értelmezhető, abban a tekintetben, hogy Derrida éppen az eredet *dekonstrukcióját* tüzi ki célul. Míg Heidegger destrukciójában az eredethez való visszanyúlás a destrukció meghatározó eleme, addig Derrida dekonstrukciójában éppen az eredet és a tiszta eredet illúziója válik dekonstrukció „tárgyává”. Derrida az eredet illuzórikus jelenlétének tételezését dekonstruálja, hiszen „mikor és hol kezdődik...? az eredet kérdése. Márpedig a nyomról [trace] való elmélkedésnek kétségtelenül meg kell értetnie velünk, hogy nincs eredet, azaz egyszerű eredet; hogy az eredet kérdései a jelenlét metafizikáját hordozzák magukban”.¹⁴⁰ Derrida felől nézve nem vezet eredményre egy tételezett „eredethez” való visszanyúlás,

szemben a történeti szemléletben álló embernél a létezés értelme a folyamatosságban rejlik, éppen ezért a múlt felé fordul, és a jelent is a múltból kísérli megérteni, így az ember „a múlt nagy s mind nagyobb terhével veselkedik”. – Uo. 30. Nietzsche szerint a *felejtési tudás* az, ami feloldja ezt a feszültséget: „ami a boldogságot boldogsággá teszi: a felejtési tudás”. – Uo. A történelemfeletti szemléletben, az ember már nem a folyamatban látja a lényegét, mivel számára a világ elkészültként jelenik meg. Mindkét szemlélet „a történeti és a történetietlen egyaránt szükséges valamely egyén, nép, vagy kultúra egészségéhez”. – Uo. 32. Mindez viszont azon áll vagy bukik, hogy képesek vagyunk-e a kellő időben felejtetni és a kellő időben emlékezni? A kihívás az, hogy felfedjük a határt, amelynél a múltat el kell felejtetni, „hogy ne váljék a jelen sírásójává”. – Uo.. 31. Nietzsche rámutat arra, hogy a történeti embernek jóformán már elképzelése sincs arról, hogy milyen is lehet történetietlenül gondolkodni, ezért a történelem túlburjánzására és a múlt túlértékelt *tekintélyére* utal, kiemelve, hogy az életet a történeti érzék nem megtartja, hanem mumifikálja, „csak az élet őrzéséhez ért, nemzéséhez nem; ezért becsüli le a keletkezésben lévő, ebben az irányban nincs kitaláló ösztöne”. Fr. Nietzsche: *Korszerűtlen elmélkedések*. 115. Nietzsche-nél a történelem túlburjánzásának az ellenszere a történetietlenség és a történelemfelettség. A történetietlenség háttérbe szorítja az emlékezést, vagy éppen felejtési tudást jelent, a történelemfelettség pedig megerősíti az alkotás és a kreativitás kibontakozásának lehetőségét. Nietzsche emlékeztet arra, hogy a történelemnek nem a múltat, hanem a jelent kell szolgálnia, ehhez pedig kétségkívül szükség van a múlt ismeretére, de úgy, hogy a kreativitásra és az alkotásra való nyitottság soha ne szűnjön meg. Mind Heidegger, mind Gadamer a történetiség kiiktathatatlan valóságát hangsúlyozza, azonban egyúttal a múlt tekintélyének destrukcióját is, erre utal Heidegger destrukciója és Gadamer filozófiai hermeneutikája egyaránt. Gadamer szerint Nietzsche történelemellenessége nem vonatkozatható a történeti tudatra, mint inkább „annak önmagától való elidegenedésére, mely akkor éri utol, ha a modern történettudomány metodikáját saját lényegének tartja”. – Gadamer: *Igazság és módszer*. 216.

¹³⁹ Derrida dekonstrukciójában a történetiségnek, a történelemnek és az ahhoz hasonló fogalmaknak „csupán a logocentrikus korszakon belül volt értelmük” a történelmi-metafizikai korszak keretén belül. – Lásd erről: Derrida: *Grammatológia*. 22. Derrida arra mutat rá, hogy a történelem hagyományos elgondolása történelem-metafizika, az ettől való szakítás pedig előfeltételezi a történelemtől és a történelem általános fogalmától való szakítást. – Vö. Derrida: *Positions*. 58.

¹⁴⁰ Derrida: *Grammatológia*. 115.

hiszen éppen hogy nem tételezhető ilyen eredet. „Dolgok vannak, vízfelületek és képek, egyiknek a másakra való végtelen utalása, de nincs többé forrás. Nincs többé egyszerű eredet. Mert a tükrözött már *önmagában* kettéhasad, nem csupán a saját képéhez való hozzájárulásként. A tükrözés, a kép, a kópia kettéhasítja azt, amit megkettőz. A spekuláció eredete differenciává lesz. Ami önmagát szemügyre veheti, az sohasem egy; és az összeadás törvénye – eredetnek a reprezentációjához, dolognak a képéhez: hogy egy meg egy, az legalább három”.¹⁴¹ Nem véletlen, hogy Derrida éppen az eredet dekonstrukciójáról beszél, hiszen gyakran „az eredet a történelmi szekvencia első pillanata”-ként¹⁴² említődik, az eredet így merően ellentmond a *nyomról* (trace) és a *nyomok nyomáról* (traces de la trace) szóló derridai elgondolásnak, mivel az eredet az, ami nyomnélküliként van elgondolva, hiszen az eredetet semmi nem előzheti meg, sem térben, sem időben, ezáltal egyfajta nyomnélküli absztrakcióként lett tételezve. Derrida dekonstrukciójában nem létezhet az eredet effajta idealizált tisztasága és nyomnélkülisége. Az eredetről szóló elgondolás maga is egy dekonstruálásra váró oppozícióra alapozott, hiszen az eredet középére illeszkedik egy *nyomnélküli* és egy nyomokkal teli, mesterségesen szétválasztott dimenziók közé, ahol az eredet előtti állapot a tiszta nyomnélküliség állapota, az eredet utáni állapot pedig már a nyomokkal telítettség állapota, azonban a nyomokkal telítettség is már az egység, az azonosság, a jelenlét és a linearitás felől vált megalapozottá. Az eredet mint középpont és a középpont mint eredet akarva-akaratlanul kiképezte a jelenléttel, az azonossággal, az egységgel operáló gondolkodásmódot, és felruházta ebből a középpontból és eredetből lineárisan levezetett történelemmel.

Derrida dekonstrukciójában a *différance* ugyancsak kifejezi a tiszta eredetbe és kezdetbe vetett hit tarthatatlanságát. Nincs tiszta eredet és kezdet, nincs statikus középpont-konceptió, hanem már mindig is az el-különböződés (*différance*) hatásai érvényesülnek. „Itt éppen a következő a kérdés: helyes kezdet, egy abszolút kiindulópont, egy elvi felelősségvállalás következménye”,¹⁴³ de „csakis a differenciák lehetnek kezdettől fogva”.¹⁴⁴ Dekonstruktív vonatkozásban a *différance* „a differenciáknak nem-egyszerű, nem tökéletes »eredete«, így nem is illik már az eredet kifejezés hozzá. A *différance* mint ős-

¹⁴¹ Uo. 65.

¹⁴² Mark Currie: *Elbeszélés, politika, történelem*. 27.

¹⁴³ J. Derrida: *Az el-különböződés (La différence)*. 46.

¹⁴⁴ Uo. 50.

írás, ős-nyom¹⁴⁵ is elgondolható lehetne, ezek a kifejezések azonban „átmenetileg egy fenomenológiai és transzcendentális nyelvezetet produkálnak, mely nemsokára inadekvátnak bizonyul”¹⁴⁶ – hangoztatja Derrida. A derridai *différance*, szemben a heideggeri differenciával (Differenz), az ontológiai differenciánál és egyáltalán a létnél vagy a nyelvnel is ősbibbként elgondolt – a *différance* a tiszta eredet kritikája.

A derridai dekonstrukció, mint a heideggeri destrukció kifordítása és dekonstrukciója érvényes a *lét* és a *jelenlét* kérdéskörét illetően is, hiszen Heideggernél a destrukció alapja a *létkérdés*, Derridánál pedig a *lét* és a *jelenlét* ugyancsak dekonstruálódik. Heideggernél a destrukció alapjául a *létkérdés* szolgál¹⁴⁷ (am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehende Destruktion),¹⁴⁸ hiszen „a megkövült tradíció fellazítására és az általa előidézett elfedések megszüntetésére van szükség”¹⁴⁹ – mindez a destrukció feladata, vezérfonala pedig a *létkérdés* – tudjuk meg a *Sein und Zeit*-ből. Heidegger szerint a *létkérdés* rehabilitációja, pontosabban a *létkérdés feltevése* szabja meg a filozofálás irányát, és „csak az ontológiai hagyomány destrukciójának véghezvitele vezet el a *létkérdés* igazi konkréciójához”.¹⁵⁰ Heideggernél a filozófia a *lét* fókuszába kerül, hiszen a világ és a világnézet a mindenkori ittlétre vonatkozik, a filozófia feladata pedig abban áll, hogy „a világ egyetemességére és az ittlét végsőjére, a világ és az élet honnan-jára [Woher], hová-jára [Wohin] és mi célból-jára [Wozu]”¹⁵¹ kérdezzen rá. A világnézetekhez hozzátartozik egy többszörös pozitivitás (*Positivität*), hiszen minden létező ittlétében gyökerezik, valamint a létező világra vonatkozik, és az ittlétet értelmezi. A pozitivitás mindig „a létezőre [Seiendes], a létező világra [seiende Welt], a létező ittlétre

¹⁴⁵ Vö. uo. 51.

¹⁴⁶ Uo.

¹⁴⁷ Fehér M. István: *Hermeneutika és applikáció – destrukció és dekonstrukció* (Heidegger, Gadamer, Derrida). 147.

¹⁴⁸ Heidegger: *Sein und Zeit*. 22. – „Diese Aufgabe verstehen wir als die am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden.”

¹⁴⁹ Heidegger: *Lét és idő*. 39.

¹⁵⁰ Uo. 43.

¹⁵¹ Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. 17. Eredeti szöveghely: „Daß die Philosophie auf das Universale der Welt und das Letzte des Daseins, das Woher, das Wohin und das Wozu von Welt und Leben abzielt in der Weise der theoretischen Welterkenntnis, unterscheidet sie sowohl von den Einzelwissenschaften, die immer nur einen bestimmten Bezirk der Welt und des Daseins betrachten, als auch von den künstlerischen und religiösen Verhaltungen, die nicht primär im theoretischen Verhalten gründen.” – Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 8.

[seiendes Dasein] való vonatkoztatottság”.¹⁵² Mivel Heideggernél a lét a létező léte (Sein ist jeweils Sein von Seiendem),¹⁵³ ezért az „közvetlenül csak a létezőből való kiindulásban lesz hozzáférhető”.¹⁵⁴ Habár az ontológiai vizsgálódás a létezőből indul ki, de onnan „el- és visszavezetődik annak létre”.¹⁵⁵ Éppen ebben áll a heideggeri fenomenológiai redukció lényegi mozzanata, hogy vizsgálódásainkat visszavezetjük a létezőtől a léthez – fejti ki Heidegger a *Die Grundprobleme der Phänomenologie* c. művében.

De vajon bármilyen kérdést már eleve a lét és a jelen-lét fókuszában lehet megfogalmazni? Heidegger kérdéssé teszi a Semmit is, és annak a létmódját is, ami ugyan nincs, de *adódik*. Éppen azt emeli ki, hogy ahhoz, hogy a létezőt mint létezőt hozzáférhetővé tegyük és hozzá viszonyulhassunk, lennie kell annak, ami ugyan nincs (nicht ist), de lennie kell (es geben muss), ahhoz, hogy a létezőt és a létet megragadjuk.¹⁵⁶ Ennek ellenére és éppen ezért Heidegger szerint „a lét a filozófia valódi és egyetlen témája”.¹⁵⁷ A lét elgondolásakor viszont a Semmi elgondolásával találjuk szemben magunkat, hisz a léten semmit sem gondolhatunk, azonban Heidegger alapvető kérdése a létre vonatkozik, arra, hogy mi a lét és hogyan lehetséges annak megértése?

Heidegger destrukciójával ellentétben Derrida a lét és a jelen-lét dekonstrukcióját tűzi ki célul, hiszen a dekonstrukció éppen a logika-metafizika illuzórikus jelen-létét igyekszik leépíteni. Derrida rámutat arra, hogy a gondolkodás „a preszokratikusoktól Heideggerig, minduntalan a logosznak tulajdonította az igazság eredetét”.¹⁵⁸ Heidegger is körvonalazta, hogy a lét a logosz hatására jön létre: „a nyugati metafizika mint a lét értelmének a jelenlét területére való korlátozása egy lingvisztikai alakzat egyeduralmával jön létre”.¹⁵⁹ A *Grammatológiában* Derrida kifejti, hogy a dekonstrukció nem lerombolást, hanem rétegekre bontást jelent, és a logocentrizmus dekonstrukcióját, konkrétan mindannak a „de-konstrukcióját – hirdeti meg,

¹⁵² Uo. 21. Eredeti szöveghely: „[...] diese Positivität gehört, d. h. die Bezogenheit auf Seiendes, seiende Welt, seiendes Dasein.” – Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 12–13.

¹⁵³ Vö. uo. 28.

¹⁵⁴ Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. 34.

¹⁵⁵ Uo.

¹⁵⁶ Vö. uo. 22.

¹⁵⁷ Uo. 23.

¹⁵⁸ Derrida: *Grammatológia*. 22.

¹⁵⁹ Uo. 22. Derrida utal Heidegger művére: *Einführung in die Metaphysik*.

amelynek forrása a logosz forrásában lelhető”.¹⁶⁰ Derrida elmarasztalja Hegelt és Heideggert is. Hegelt azért, mivel „az ontológiát abszolút logikaként határozta meg: a lét összes határozmányát prezenciaként gyűjtötte egybe”,¹⁶¹ Heideggert pedig jelenlét-filozófiája végett. Alapvető dekonstruktív kérdés, hogy „vajon mindaz, ami a gondolkodás vagy a lét kérdésének nevében oly mélyen elgondolódik, nincs-e bezárva a szónak egy olyan ódon lingvisztikájába, mellyel itt is élünk, anélkül, hogy tudnánk róla”?¹⁶² Voltaképpen Heidegger is kérdéssé teszi azt, hogy „vajon a jelenvalólét eredendő ontológiai interpretációjának nem kell-e zátonyra futnia magán a témává tett létező létmódján”?¹⁶³ Mire vonatkozik igazából az élet honnan-ja és hová-ja? Felmerül a gondolat, miszerint a megértésre való törekvésünket nem csak a létből és a létezőből kiindulva kell elgondolni, vagy pontosabban, megkérdőjelezhető a lét alapvetése és a létet tételező metafizikai gondolatrendszerből eredeztethető kérdésfeltevés.

Derrida nyomán a kérdés radikálisan irányt vált, kifordul, és már *nem a lét felől* kérdezzünk, hanem elsősorban dekonstruáljuk azt, mint a metafizikai hagyomány alapvető fundamentumát. Derrida kritikája alapján a jelenlét nyelvezet „vezérelv-kinyilvánítás, jámbor óhaja és történeti erőszakossága annak a beszédnek, amely teljes önmagának való jelenlétről álmodik, önmaga visszanyeréseként éli meg magát; önmagát állító nyelv, élőnek kikiáltott beszéd öntermelése, amely, ahogy Szókratész mondta, képes segíteni önmagán, olyan logosz, amely azt képzei, hogy apja önmagának”.¹⁶⁴ Derrida erőteljesen szembehelyezkedik a metafizikai hagyománnyal – amely alól a lét, a jelenlét filozófiájának nyomán Heidegger sem vonhatja ki magát – és a jelenlét-metafizika radikális dekonstrukcióját szorgalmazza. A derridai kritika szerint Heidegger inkább visszaállítja a logosz és a lét igazságát, ahelyett, hogy destruálná azt. A „lét” szó és a létezést megnevező szavak már előfeltételeznek egyfajta transzcendentális és előzetes beleértettséget, ezzel kezdődik Heideggernek a *Lét és idője* – hangoztatja Derrida, és „csupán ez az előzetes beleértettség teszi lehetővé, hogy kérdést tehessünk fel általában a lét értelméről, minden regionális ontológián és minden metafizikán túl”.¹⁶⁵ Derrida a logocentrizmus, a transzcendentális fenomenológia és a

¹⁶⁰ Derrida: *Grammatológia*. 31.

¹⁶¹ Uo. 49.

¹⁶² Uo. 44.

¹⁶³ Heidegger: *Lét és idő*. 272.

¹⁶⁴ Derrida: *Grammatológia*. 69.

¹⁶⁵ Uo. 44.

fundamentálonológia dekonstruálásának fontosságát veti fel, a jelenlét filozófiájának dekonstrukcióját, ahol a lét értelme, valamint a lét szó és fogalom dekonstruálására, értelmi egységének szétbontására tevődik a hangsúly.¹⁶⁶

* * *

Heidegger életművében, destrukció programján belül és/vagy túl, egy differencia-filozófia is körvonalazódik. Az *ontológiai* differencia (die ontologische Differenz) elgondolásával,¹⁶⁷ a lét (das Sein) és a létező (das Seiende) különválasztásával, csakúgy mint az Én, az identitás, az azonosság és az önmagaság azonosságcentrikus kritikájával, hangsúlyosan megnyílik az út a differencia-filozófia felé. A lét és a létező közötti ontológiai differencia kimutatásában azt az egységet töri meg Heidegger, amely az európai filozófiai hagyomány meghatározó elemeként érvényesült, ez a különbségtétel pedig a differencia-filozófia felé vezető lépéseként értelmezhető.¹⁶⁸ Heidegger a *létmódok sokféleségére* és a kopula *többsértelműségére* is rámutat. Pontosan arra kérdez rá, hogy „hogyan kell kiküszöbölnünk a kopula eme kétértelműségét?”¹⁶⁹ Először is el kell határolni egymástól a tudományos és a filozófiai – a logikai, matematikai valamint a filozófiai értelemben felmerülő – létmódokat, differenciálni kell az egzisztenciális karaktereket, mindenekelőtt fel kell ismerni ezek *különbözőségét*.

Heidegger tovább differenciálja az egzisztenciális karakter kérdését és a létmód egységébe vetett hitet, elhatárolva egymástól a Vorhandenheit és a Dasein kategóriáit.¹⁷⁰ Amit a skolasztika meg Kant is egzisztenciának nevez, azt Heidegger Vorhandenheitnek nevez, e kifejezés alatt pedig a természeti dolgok létmódját érti. Ezzel szemben a Dasein egy meghatározott létező, az emberi létező, amely mi magunk vagyunk (das wir selbst sind), s ez ittléteként ragadható meg.¹⁷¹ Ugyanúgy, amikor ontológiai kapcsolatot tételez művészet és emberi lét között, akkor az esztétikai tapasztalat ontológiai elemzésének során a létmód és a létkarakter tekintetében ugyancsak elkülöníti az eszköz (das Zeug – weltarm), a dolog (der Ding – weltarm) és a

¹⁶⁶ Vö. uo. 45.

¹⁶⁷ Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 452–471.

¹⁶⁸ Vö. Heinz Kimmerle: *Philosophien der Differenz*. 28.

¹⁶⁹ Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. 245.

¹⁷⁰ Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 36.

¹⁷¹ Uo.

mű (der Werk – weltbildend) létmódját.¹⁷² Elemzésében a műalkotás létmódja megnyilatkozásként értelmezhető, a művészet így mint „költés” (Dichtung),¹⁷³ a létnek a megnyilatkozása, az el-nem-rejtettségéből való kilépés, az igazságnak (ἀλήθεια)¹⁷⁴ a működésbe lépése (Sich-ins-Werk-Setzen),¹⁷⁵ ami ugyancsak az egzisztenciális karakter kérdésének az árnyalását jelenti. Hiszen a létező létmódját az ellentmondásosság jellemzi, két vonatkozásban is: egyrészt megmutatkozás, de az elrejtettséghez való visszavonulás is, másrészt ebben a megmutatkozásban a megmutatkozó mindig másként mutatkozik meg, mint amilyen.

A létmódok differenciálásán túl, Heidegger destrukciójában és differencia-filozófiájában destruálódik és differenciálódik az Én, az azonosság, az identitás, az önmagaság fogalma. Heidegger válságba hozza a hagyományos ontológia státusát és felveti az Én, az azonosság, az identitás és az önmagaság tradicionális béklyóitól való felszabadítását, vagy legalábbis e „felszabadítás” lehetőségét. Heidegger az *a=a azonosságtétel (der Satz der Identität)*¹⁷⁶ lehetetlenségére mutat rá, egzisztenciálhermeneutikája pedig – ahol az önmagaság úgy jelenik meg, mint előzetesség-struktúra, önmagát-előző-lét (Sich-vorweg-sein),¹⁷⁷ nem-egész-volt, még-nem-ség (etwas noch nicht sein)¹⁷⁸ – az azonosság és az egység megingatásaként funkcionál. Heidegger a Dasein gondként (Sorge) való elgondolásában úgy ragadja meg a Dasein lényegét, mint ami „már eleve »túl van önmagán«, nem egy másik létezőhöz való viszonyulásaként, amely létező nem Dasein, hanem mint ahhoz a lenni-tudáshoz viszonyuló lét, amely ő maga”.¹⁷⁹ Heidegger tehát a Dasein-t „*önmagát-előző-lét*”-ként (Sich-vorweg-sein) ragadja meg, mint *eleve-egy-világban-benne-való-önmagát-előző-lét-et* (Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt).¹⁸⁰

Heidegger a Dasein elemzésében kimutatta, hogy ameddig az „létezőként van, önmaga »teljességét« soha nem éri el”,¹⁸¹ ha eléri, akkor ez éppen jelenvalólétének elvesztésével jár együtt. A Dasein-

¹⁷² Vö. M. Heidegger: *Holzwege. Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36). *Das Ding und das Werk*. 5–25.

¹⁷³ Uo. 59.

¹⁷⁴ Uo. 21.

¹⁷⁵ Uo.

¹⁷⁶ Heidegger: *Identität und Differenz*. 34–36.

¹⁷⁷ Heidegger: *Sein und Zeit*. § 41. *Das Sein des Daseins als Sorge*. 191–196.

¹⁷⁸ Uo. § 45. *Das Ergebnis der vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins und die Aufgabe einer ursprünglichen existenzialen Interpretation dieses Seienden*. 231–235.

¹⁷⁹ Heidegger. *Lét és idő*. 225.

¹⁸⁰ Uo. 226.

¹⁸¹ Uo. 275.

hoz – ameddig van – mindig hozzátartozik egy *kinnlevőség*, ezt a kinnlevőséget pedig csak saját végességünk elérése számolhatja fel. Heidegger megfogalmazásában „a jelenvalólét [Dasein] [...] ameddig van, már saját még-nemje”¹⁸² („je etwas noch nicht sein”). Mindezek alapján állítható, hogy Heideggernél megbomlik az Én, az azonosság, az önmagaság, a szubjektum hagyományos státusa és időstruktúrája, önmagával való egyidejűsége, mindez arra enged következtetni, hogy önmagunk teljességet sohasem érhetjük el. Az önmagát-előző-lét azt a lehetőséget hordozza magában, hogy önmagunkat mindig előfeltételezzük, megelőlegezzük, előrevetítsük. Az önmagaság így egy akarati *kérdés* lesz, amelyben az individuum „szabadsága” mutatkozik meg: az, hogy önmagunkat *választhatjuk*. Mindez azt sugallja, mintha önmagunkat elveszíthetnénk, elhagyhatnánk, önmagunktól elmenekülhetnénk a nem-tulajdonképpeniség (Uneigentlichkeit)¹⁸³ és az akárki (das Man)¹⁸⁴ értelmében, – aki „még azt is elrejt, hogy ő hallgatólagosan felment [...] lehetőségek kifejezett választása alól”.¹⁸⁵ Heidegger elgondolásában az akárki „az Önmaga mindennapi létének az a módusza, amelynek explicációja láthatóvá teszi azt, amit a mindennapiság »szubjektumának« nevezhetünk, az *akárkit*”.¹⁸⁶ Heidegger az akárki állapotát az önállótlanúság és a nem-tulajdonképpeniség fogalmaival köti össze, a nem-tulajdonképpeniséggel szemben pedig a tulajdonképpeniség (Eigentlichkeit) az önmagunk által megragadott önmagunkat jelenti.¹⁸⁷ Így voltaképpen el is nyerhetjük magunkat az odafordulás, a *tulajdonképpeniség* (Eigentlichkeit) és a *legsajátabb lenni-tudásunk* (das *eigenste Seinkönnen*)¹⁸⁸ érvényre juttatásának értelmében, vagyis a Dasein az *lehetőség*. Heideggernél így a „szubjektum” aktív szerepet kap,¹⁸⁹ hiszen a Dasein „mindig egzisztenciájából, önmagának abból a lehetőségéből érti meg magát, hogy önmaga vagy ne önmaga legyen [...]”. Egzisztenciájáról a mindenkor jelenvaló-

¹⁸² Uo. 283. Eredeti szöveghely: „das Dasein, solange es existiert, seinkönnend je etwas noch nicht sein”. – Heidegger: *Sein und Zeit*. 233.

¹⁸³ Uo. § 54. Das Problem der Bezeugung einer eigentlichen existenziellen Möglichkeit. 267–270.

¹⁸⁴ Uo. § 27. Das alltägliche Selbstsein und das Man. 126–130.

¹⁸⁵ Heidegger: *Lét és idő*. 311.

¹⁸⁶ Uo. 139.

¹⁸⁷ Uo. 156.

¹⁸⁸ Heidegger: *Sein und Zeit*. § 31. Das Da-sein als Verstehen. 142–148.

¹⁸⁹ Heideggernél a szubjektum aktív szerephez jut, szemben Gadamer filozófiai hermeneutikájával, amelynek játékelméletében a játéknak a szabadsága kap teret a játékosok (szubjektumok) szabadságának rovására. Lásd erről bővebben a következő fejezetet.

lét dönt azzal, hogy megragadja vagy elmulasztja”.¹⁹⁰ De vajon mennyire választható az Önmagam? Vajon egyáltalán választható-e az? Miben áll a „saját”? Mi a saját „sajátja”? Mi a „legsajátabb”? Miben áll önmagunkat választani? Valóban opcionális-e az „Önmagam”? „Miben állhat a döntés? „Ki” az, „aki” dönt? Lehet-e olyan „Ki”, aki felette áll a döntési lehetőségeknek?

A derridai kritika szerint Heideggernél „még ha a Dasein nem is a szubjektum, ama kiindulópont, amit Heidegger egyébként, mint ontologiko-fenomenologikusát vállal fel, analóg marad önnön »logikájában« azzal, amit a dekonstrukciójára való vállalkozással a szubjektumtól örökölt: ez nem hiba, ez minden bizonnyal nélkülözhetetlen fázis”.¹⁹¹ Derrida dekonstrukciójában az eredetnélküliség, a szakadás, az el-különböződés, a szóródás, az osztódás, a disszemináció, a megkésettség, a jelenlét-kritika és a „mindenkori” egységek meghasadása csúcsosodik ki, a szubjektum, az identitás és az azonosság dekonstrukciója követhető nyomon, ugyanakkor a szubjektum kritikai, destruktív és dekonstrukciós vonatkozásainak az ellentmondásosságára való rámutatás. Dekonstruktíve a „ki-sajátítás nem sajátja [és nem is lehet sajátja] az embernek. Felismerhetőek benne az el-különbözőződéses alakzatok [figures différencielles], mihelyt a »legelemibb« formájú viszonyba kerül önmagával (azonban nincs »elemi« ugyanebből az okból).”¹⁹² Derrida dekonstrukciójában „a ki-sajátítás abszolút módon nem tud állandósulni a szubjektum formájában. A szubjektum feltételezi a jelenlétet, azaz a szubsztanciát, a stáztiszt, az állandóságot. *Abszolút módon* állandósulni azt jelentené, hogy *csupán* állandósulni tudni: relatív stabilizációját annak, ami instabil vagy inkább nem-stabil marad. A ki-sajátítás nem záródik le többé, nem teljesedik ki soha.”¹⁹³ A *destrukció* és a *dekonstrukció* hasonlóságai és különbözőségei ellenére Heidegger gondolkodása *megkerülhetetlennek* minősül Derrida számára.

¹⁹⁰ Heidegger: *Lét és idő*. 28.

¹⁹¹ J. Derrida: „*Jól enni pedig muszáj*” avagy a szubjektumszámítás. 306.

¹⁹² Uo. 307.

¹⁹³ Uo. 309.

1.4. Hermeneutikai destrukció és dekonstrukció

„A metafizika nagy hagyományához, s különösen annak utolsó nagy formájához, Hegel spekulatív dialektikájához változatlanul közel állok. A feladat, a »végtelen vonatkozás«, ma is fennáll. De ezt oly módon próbálom kimutatni, hogy közben ne karoljon át a hegeli dialektika szintetizálóereje, sőt még a platóni dialektikából kisarjadt »logikáé« se, és a beszélgetés mozgásából akarok kiindulni, melyben a szó és a fogalom azzá lesz, ami.»¹⁹⁴

A filozófiai elméletek palettáján a gadameri filozófiai hermeneutika vagy hermeneutikai destrukció és a derridai dekonstrukció viszonyának felvázolása gyakorta a szembenállásra és az ellentétekre éleződik ki, holott a jelentős különbségek ellenére számos vonatkozásban párhuzamba állítható a két beállítódás/művelet. Jelen fejezetben Gadamer *Igazság és módszer* c. műve alapján, konkrétan a játék (das Spiel),¹⁹⁵ a műalkotás és a kép létmódja,¹⁹⁶ valamint a megmutatkozás hermeneutikai-esztétikai-ontológiai tárgyalása alapján szemléltetődik a gadameri destrukció, amely az egzisztenciális karakter és a létmód hagyományos felfogásának destrukciójaként, valamint a szubsztancia és a szubjektum, és ezzel együtt a szubsztanciális fogalmi gondolkodás destrukciójaként is értelmezhető.

A játék nietzschei és heideggeri fogalma, valamint mint esztétikai-hermeneutikai, antropológiai, illetve dekonstruktív fogalom/köteg (faisceau) központi helyet céloz meg magának a humántudományok körében, illetve a filozofálás valamely új módját nyitja meg, ahol a „létezők” nem eltárgyasított „valamiségükben”, „dologiságukban”, „szubsztancialitásukban”, „szubjektivitásukban”, „tisztá létükben” tárulkoznak fel, hanem a játékmozgásban, „szüntelenül megújító játék”-ként.¹⁹⁷ Az így elgondolt játék az ön- és a világértelmezés, az „igazság”, a „valóság”, a „van” értelmezésére tett kísérleteknek új módjaként, új beállítódásaként jelenik meg, így „a játék, mint egy

¹⁹⁴ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Előszó a második kiadáshoz. 17.

¹⁹⁵ H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode. *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Die Ontologie des Kunstwerks und ihre hermeneutische Bedeutung. 1. Spiel als Leitfaden der ontologischen Explikation. 107–139.

¹⁹⁶ Uo. 2. Ästhetische und hermeneutische Folgerungen. a) Die Seinsvalenz des Bildes. 139–149.

¹⁹⁷ Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. 90.

egész filozófia világ-szimbóluma¹⁹⁸ érvényesül – állítja Fink nyomán Gadamer. A játék „valósága” több a dolgok pusztá valóságánál, a játék ugyanis létgazdagodáshoz, létgyarapodáshoz vezet, azaz (lét)termékeny. Ezzel a feltevéssel a statikusként elgondolt „van” és „lét”, ezzel együtt pedig a szubsztancia, a szubjektum, és a „dolog maga” kerül gyanúba, ugyanakkor az a kérdés is elkerülhetetlenül megválaszolásra vár, hogy „hol húzódik a határ (ha van egyáltalán) a játék van-ja és az élet többi szférájának van-ja között”?¹⁹⁹ Mindez oda vezet, hogy a dolgok pusztá valóságának és a játék valóságának kérdése *fordított irányból* is elgondolható, vagyis a dolgok pusztá valósága absztrakció, hiszen már mindig is a *játék „valósága”* az, ami „van”. De mi ez az idézőjelezett „valóság” és „van”? „Mi” a játék, és „mi a játéknak mint olyannak a létmódja” (die Seinsweise des Spieles)?²⁰⁰ – teszi fel a kiinduló kérdést Gadamer. „A játék léte mindig *valóra válás*, tiszta teljesülés”²⁰¹ (*Erfüllung*), de nem befejezettség és nem kész beteljesülés. Gadamer hermeneutikai beállítódásában ugyanis a *játék a létmód*. A játékra pedig a dinamikusság a jellemző, nem a statikus „van”-ként elgondolt „lét”, így kevésbé állítható pusztá „van”-ként, mint folyamatosan képződőként, mozgásban levőként, *valóra váló*-ként, de sosem befejezettként. A játékba való bekerülés és a játékban való részvétel voltaképpen egyfajta „belépés a létezésbe” (Ins-Dasein-Treten),²⁰² de nem az elkészültség, hanem a szüntelen *valóra válás* értelmében. Ilyen vonatkozásban az egzisztenciális karakter és a létmód kérdése úgy jelenik meg, mint amely tisztasága, statikussága, azonossága, egysége és jelen-léte *feloldódik* a *játékmozgásban*, így a statikus „van”-ként elgondolt lét helyett a *játékmozgásra* esik a hangsúly. Mindezt szemlélteti Gadamer játékelemzése (például a fény játéka, hullámok játéka, gépalkatrészek játéka, testrészek játéka, erők játéka, szünnyogok játéka, szójáték),²⁰³ amelyben az ide-oda mozgásra

¹⁹⁸ H.-G. Gadamer: *Neuere Philosophie II. Der Begriff in der Geschichte*. 5a. Spiel und Welt (E. Fink) (1961). 95–103. 98.

¹⁹⁹ Eugen Fink: *Spiel als Weltsymbol*. 168.

²⁰⁰ Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat*. 88. Eredeti szöveghely: „Wir fragen statt dessen nach der Seinsweise des Spieles als solcher.” – Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 108.

²⁰¹ Uo. 95. [Kiemelés tőlem – L.Zs.]. Eredeti szöveghely: „Das Sein alles Spieles ist stets Einlösung, reine Erfüllung, Energieia, die ihr »Telos« in sich selbst hat.” – Gadamer: *Wahrheit und Methode*. 118.

²⁰² Uo. 97. Eredeti szöveghely: Gadamer: *Wahrheit und Methode*. 122.

²⁰³ Uo. 89. Eredeti szöveghely: „Wir reden vom Spiel des Lichtes, vom Spiel der Wellen, vom Spiel des Maschinenteils in einem Kugellager, vom Zusammenspiel der Glieder, vom Spiel der Kräfte, vom Spiel der Mücken, ja sogar vom Wortspiel.” – Gadamer: *Wahrheit und Methode*. 109.

(das Hin und Her einer Bewegung) esik a hangsúly, „mely nem kötődik semmilyen célhoz, melyet elérve befejeződne”.²⁰⁴ A játéknak így „nincs célja, ahol befejeződne, hanem állandó ismétlődésben [Wiederholung] újul meg”.²⁰⁵

Gadamer játékkonceptiója alapján nem csak az egzisztenciális karakter és a létmód hagyományos felfogása „oldódik fel”, hanem a szubsztancia, ugyanakkor a szubjektum azonossága is, aki jelen esetben nem más, mint maga a *játekos*. A játékkonceptió révén a szubjektum egyfajta feloldódásával, destrukciójával találjuk szemben magunkat, hiszen a játékkonceptió alapján a játékosok nem rendelkeznek azzal a szabadsággal, amely által uralhatnák a játékot, hanem *feloldódnak* abban (a játék maga játszik).²⁰⁶ Míg Heideggernél a szubjektum aktív szerephez jut, addig a gadameri hermeneutikában a játék szabadsága nyer teret a szubjektum szabadságának rovására. Ezek alapján egyfajta elhatárolódás észlelhető a heideggeri „aktív” szubjektum tételezésétől, és a szubjektum „passzív” irányba mozdul el. Az „önmagunk felett hozott döntés”, az „önmagunkra való szabadság”, a „tudatos döntés”, a „legsajátabb lenni tudás” kiszorulni látszik, és a játék dinamizmusa és szabadsága érvényesül. A játékkonceptió révén a szubjektum voltaképpen elszubjektumtalanodik, hiszen azt állítja Gadamer, hogy „játék van ott, sőt tulajdonképpen csak ott van játék, ahol nem a szubjektivitás magáértvalósága [Fürsichsein] határolja körül a tematikus horizontot, s ahol nincsenek szubjektumok, amelyek játékosan viselkednek”.²⁰⁷ Lényeges az is, hogy a játékmozgásnak „nincs szubsztrátuma. A játék az, amit játszanak, vagy ami lejátszódik – nem örözik meg valamiféle szubjektum [es ist kein Subjekt dabei festgehalten], amely játszik”.²⁰⁸ Gadamer játékfelfogása nem feltételezi és nem szükségszerűsíti, inkább szükségtelenné teszi, már-már

²⁰⁴ Uo. 89. Eredeti szöveghely: „Immer ist da das Hin und Her einer Bewegung gemeint, die an keinem Ziele festgemacht ist, an dem sie endet”. – Gadamer: Wahrheit und Methode. 109.

²⁰⁵ Uo. 89. Eredeti szöveghely: „Die Bewegung, die Spiel ist, hat kein Ziel, in dem sie endet, sondern erneuert sich in beständiger Wiederholung.” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 109.

²⁰⁶ „Das Spiel spielt sich selbst ab.” – Grondin: Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer. 104.

²⁰⁷ Gadamer: *Igazság és módszer*. 89. Eredeti szöveghely: „Spiel ist auch dort, ja eigentlich dort, wo kein Fürsichsein der Subjektivität den thematischen Horizont begrenzt und wo es keine Subjekte gibt, die sich spielend verhalten.” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 108.

²⁰⁸ Uo. 89. Eredeti szöveghely: „Die Spielbewegung als solche ist gleichsam ohne Substrat. Es ist das Spiel, das gespielt wird oder sich abspielt – es ist kein Subjekt dabei festgehalten, das da spielt.” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 109.

kiiktatja, destruálja a szubjektumot a maga tiszta, statikus voltában, hiszen a „játék létmódja [die Seinsweise des Spieles] nem olyan jellegű, hogy ott kell lennie egy szubjektumnak, amely játékosan viselkedik, hogy a játékot játsszák”.²⁰⁹ Ezt jelzi a következő szöveghely is „a játék igazi [eigentliche] szubjektuma [...] nem a játékos, hanem a játék”.²¹⁰ Gadamernél „a *játéknak elsőbbsége* [Primat] van a *játékos tudatával szemben*”.²¹¹ Ezáltal is egyfajta „tehermentesítés”²¹² (Entlastung) zajlik, a szubjektum tehermentesítése, amely által a játékosok/szubjektumok feloldódnak. A játékos, vagy az éppen megkérdőjelezett szubjektum játéka így nagyon is kockázatos, hiszen a játékban éppen hogy kockáztatjuk „magunkat”, kockára tesszük „szubjektivitásunkat”.

Ezek alapján körvonalazódik, hogy Gadamer egyfajta szubjektumdestrukciót művel, ugyanakkor a szubjektumból való kiindulást is kritikával illeti: „világos, hogy a szubjektumból történő kiindulás mennyire elhibázza a dolgot. Ami már nincs [was nicht mehr ist], az először is a játékosok [...]. Egyiküknek sincs magáért való léte”.²¹³ Ez tovább fokozódik a következő szöveghelyen: „a játék olyan értelemben átváltozás [Verwandlung], hogy senkinek a számára nem marad fenn annak az azonossága [Identität], aki játszik”,²¹⁴ vagyis a szubjektum azonossága, „a játékosok (vagy a költő) már nincsenek [sind nicht mehr], hanem csak az van, amit játszanak”.²¹⁵

Gadamernél a *képződménnyé való átváltozás* (Verwandlung ins Gebilde) az, „amelynek során az emberi játék mint művészet igazán

²⁰⁹ Uo. 89. Eredeti szöveghely: „Die Seinsweise des Spieles ist also nicht von der Art, daß ein Subjekt da sein muß, das sich spielend verhält, so daß das Spiel gespielt wird.” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 109.

²¹⁰ Uo. 91. Eredeti szöveghely: „Das eigentliche Subjekt des Spieles [...] ist nicht der Spieler, sondern das Spiel selbst.” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 112.

²¹¹ Uo. 90. Eredeti szöveghely: „Primat des Spieles gegenüber dem Bewußtsein des Spielenden.” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 110.

²¹² Uo. 90. Eredeti szöveghely: „als Entlastung”. – Gadamer: Wahrheit und Methode. 110.

²¹³ Uo. 94. Eredeti szöveghely: „Zunächst ist auch hier deutlich, wie der Ausgang von der Subjektivität die Sache verfehlt. Was nicht mehr ist, das sind einmal die Spieler.” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 117.

²¹⁴ Uo. 94. Eredeti szöveghely: „Das Spiel selbst ist vielmehr derart Verwandlung, daß für niemanden die Identität dessen, der da spielt, fortbesteht.” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 117.

²¹⁵ Uo. 94. Eredeti szöveghely: „Die Spieler (oder Dichter) sind nicht mehr, sondern nur das von ihnen Gespielte. – Gadamer: Wahrheit und Methode. 117.

beteljesedik”.²¹⁶ Gadamer kihangsúlyozza a *megváltozás* és az *átváltozás* különbségét, vagyis azt, hogy míg a megváltozás esetén „az, ami megváltozik [was sich da verändert], egyben ugyanaz marad [dasselbe bleibt]”,²¹⁷ addig az átváltozás során „valami hirtelen s mint egész valami mássá válik, hogy ez a másvalami, amellyé átváltozott [Verwandelter] az igazi léte [wahres Sein], mellyel szemben a korábbi léte semmis”.²¹⁸ A képződménnyé változás „igazzá változás. [...] visszaváltoztatás az igazi létbe [Rückverwandlung ins wahre Sein]”,²¹⁹ ebben válik láthatóvá „az, ami van”,²²⁰ ami egyébként láthatatlan, az kerül napvilágra. Itt kissé zavarba ejtő az „igazzá változás” és az „igazi lét”, mindez azonban értelmezhető egy hermeneutikai destrukcióként, ugyanakkor hermeneutikailag elgondolt ontológiai reformként is, ahol a létmód-probléma kérdésének iránya változik meg. Vagyis a „Mi az, ami van?”, a „Mi a *valóság*?” kérdések Gadamernél a következőképp kerülnek képbe: „a valóságot [Wirklichkeit] játékként fogjuk fel, láthatóvá válik, hogy mi a játék valósága, melyet a művészet játéka-ként [das Spiel der Kunst] jellemezünk”,²²¹ vagyis a létmód, az egzisztenciális karakter értelmezése vesz új irányt, amely egy „egészen átváltozott világ” (verwandelte Welt).²²²

* * *

Gadamer a játékot mint az ontológiai explikáció vezérfonalát követve az *esztétikum* létmódjára, a *műalkotás* és a *kép* létmódjára kérdez rá. Fogalomelemzésében azonban „nem művészetelméleti, hanem ontológiai célokat követ”.²²³ Így a kérdés továbbra is a *létmód* kérdése. Már Lukács György fiatalkori esztétikai gondolkodása – annak

²¹⁶ Uo. 93. Eredeti szöveghely: „Ich nenne diese Wendung, in der das menschliche Spiel seine eigentliche Vollendung, Kunst zu sein, ausbildet, Verwandlung ins Gebilde.” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 116.

²¹⁷ Uo. 94. „[...] was sich da verändert, zugleich als dasselbe bleibt” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 116.

²¹⁸ Uo. 94. Eredeti szöveghely: „Verwandlung dagegen meint, daß etwas auf einmal und als Ganzes ein anderes ist, so daß dies andere, das es als Verwandelter ist, sein wahres Sein ist, dem gegenüber sein früheres Sein nichtig ist.” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 116.

²¹⁹ Uo. 94. Eredeti szöveghely: „Rückverwandlung ins wahre Sein” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 118.

²²⁰ Uo. 95.

²²¹ Uo. 95. Eredeti szöveghely: „[...] die Wirklichkeit als Spiel verstanden wird, tritt heraus, was die Wirklichkeit des Spieles ist, das wir als das Spiel der Kunst auszeichnen.” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 118.

²²² Uo. 95. Eredeti szöveghely: Gadamer: Wahrheit und Methode. 118.

²²³ Uo. 108.

ellenére, hogy a felvilágosodás kantianus szellemében volt megalapozott – az alapvetően ismeretelméleti kanti kérdésfelvetést az ontológia irányába fordította. „Lukács egy majdani *ontológia* előmunkálatának tartotta az *Esztétikát*.”²²⁴ Heidegger ugyancsak ontológiai kapcsolatot tételez művészet és emberi lét között, a műalkotásban ugyanis megnyílik (*eröffnet*) a lét.²²⁵ Heidegger művészetontológiai szemléletében a művészet „*költés*” (*Dichtung*),²²⁶ a költészet pedig *alapítás*, (*Stiftung, erwirkende Gründung des Bleibenden*),²²⁷ a műalkotás pedig nem pusztán egy sajátos világ, hanem *a létnek a megnyilatkozása, kilépés az elnem-rejtettségből, ἀλήθεια*,²²⁸ az igazságnak *a működésbe lépése* (*Sich-ins-Werk-Setzen*),²²⁹ így „a mű művé-válása (*Werkwerden*) az igazság levésének (*Werden*) és megtörténésének egyik módja”.²³⁰ Heidegger a hagyományos esztétikai tudat destrukcióját szorgalmazza, amikor az igazság kérdését – mint logikára utaltat – visszavezeti az esztétika szférájába, amely addig a szépség számára volt fenntartva. Gadamer Heideggert követve az esztétikai tapasztalat ontológiai elemzésének fontosságát hangsúlyozza, és az élet esztétizálódására irányítja a figyelmet. Gadamer a heideggeri vonalat viszi tovább, és az esztétikai tudat destrukcióját körvonalazza, ahol az esztétika világa nem látszat és nem is látszatvilág, a művészet pedig nem utánpótlás, mint ahogy az a görögöknél volt, hanem egyáltalán *látszás* – ezzel pedig Gadamer Hegelt követi.²³¹ Filozófiai hermeneutikájában feloldódik az esztétikai tudat és tárgy bináris szembeállítás,²³² hiszen a műalkotás nem csupán esztétikai tárgy, és egyáltalán nem tárgy vagy dolog a szó hagyományos értelmében, és a „művészet léte [*das Sein der Kunst*] nem határozható meg egy esztétikai tudat tárgyaként”.²³³ Gadamer az

²²⁴ Loboczký János: *A műalkotás: „A létben való gyarapodás”. A művészet „valósága” három XX. századi művészetfilozófiában. Lukács György, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer.* 30.

²²⁵ Vö. M. Heidegger: *A műalkotás eredete.* 14.

²²⁶ Heidegger: Holzwege. 59.

²²⁷ M. Heidegger: *Hölderlins Hymnen „Germanien” und „Der Rhein”.* 33.

²²⁸ Heidegger: Holzwege. 21.

²²⁹ Uo.

²³⁰ Heidegger: *A műalkotás eredete.* 47. Eredeti szöveghely: „Das Werkwerden des Werkes ist eine Weise des Werdens und Geschehens der Wahrheit.” – Heidegger: Holzwege. 48.

²³¹ Vö. Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata.* 112.

²³² Vö. uo. 88.

²³³ Uo. 97. Eredeti szöveghely: „das Sein der Kunst nicht als Gegenstand eines ästhetischen Bewußtseins bestimmt werden kann, [...]. Es ist ein Teil des Seinsvorganges der Darstellung und gehört dem Spiel als Spiel wesentlich zu.” – Gadamer: *Wahrheit und Methode.* 122.

esztétikai szubjektivisztikus nézetével szegül szembe, és a „játéknak mint a művészet voltaképpeni történésének a fogalmát”²³⁴ dolgozza ki.

Gadamernél az esztétikum és a műalkotás létmódja a játékkon-
cepcióból vezetődik le. A műalkotás létmódja (Seinsweise des Kunstwerks) pedig nem más, mint „bemutatás” (Darstellung),²³⁵ „a bemutatás játékában megjelenő világ nem úgy áll a valóságos világ mellett, mint valami képmás [Abbild], hanem maga a valóságos világ [die wirkliche Welt], létének felfokozott igazságában”.²³⁶ A kép vonatkozásában is hasonló a helyzet: „a szó esztétikai értelmében vett képnek nagyon is van saját léte [eigenes Sein]. Léte a megmutatásban áll [Darstellung]”,²³⁷ a megmutatkozás lényegéhez tartozik hozzá, a kép „reprezentáció” (Repräsentation),²³⁸ Gadamernél a „kép létfolyamat [Seinsvorgang] – benne jut a lét értelmes-látható megjelenéshez [Erscheinung]”.²³⁹ Gadamer a kép elemzésében kimutatja, hogy minden megmutatkozás „létfolyamat, s maga is a megmutatott létrangjának egyik összetevője. A megmutatás révén a megmutatottnak úgyszólván *gyarapodik a léte*” (Zuwachs an Sein).²⁴⁰ „Minden kép a lét gyarapodása, s lényegéhez tartozik, hogy reprezentáció, megmutatkozás”,²⁴¹ megmutatkozás-folyamat, létfolyamat.

A képződmény kapcsán kifejti Gadamer, hogy „nem úgy áll a dolog, hogy magában véve létezik, s egy számára akcidentális közvetítésben van jelen, hanem a közvetítésben jut voltaképpeni létezéséhez” (eigentliches Sein).²⁴² A mű és a bemutatás elkülönítése során Gadamer a *sokféle* megmutatkozás-lehetőségre mutat rá, ezzel pedig differenciálja a műalkotás statikus létmódját, és a mű azonosságát. Gadamer kifejti, hogy egy játék különböző módokon adható elő, va-

²³⁴ Uo. 112.

²³⁵ Uo. 109. Eredeti szöveghely: „Wir gehen davon aus, daß die Seinsweise des Kunstwerks Darstellung ist.” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 142.

²³⁶ Uo. 109. Eredeti szöveghely: „Die im Spiel der Darstellung erscheinende Welt steht nicht wie ein Abbild neben der wirklichen Welt, sondern ist diese selbst in der gesteigerten Wahrheit ihres Seins.” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 142.

²³⁷ Uo. 110. Eredeti szöveghely: „Wohl aber hat das Bild im ästhetischen Sinne des Wortes ein eigenes Sein. Dies sein Sein als Darstellung, also gerade das, worin es mit dem Abgebildeten nicht dasselbe ist, gibt ihm gegenüber dem bloßen Abbild die positive Auszeichnung, ein Bild zu sein.” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 144.

²³⁸ Uo. 111. Eredeti szöveghely: Gadamer: Wahrheit und Methode. 146.

²³⁹ Uo. 112. Eredeti szöveghely: „Das Bild ist ein Seinsvorgang – in ihm kommt Sein zur sinnvoll-sichtbaren Erscheinung.” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 137.

²⁴⁰ Uo. 111. Eredeti szöveghely: Gadamer: Wahrheit und Methode. 146.

²⁴¹ Uo. 115.

²⁴² Uo. 98. Eredeti szöveghely: „Es ist nicht an sich und begegnet dazu in einer ihm akzidentellen Vermittlung, sondern es gewinnt in der Vermittlung sein eigentliches Sein.” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 123.

lamint változhatnak a műalkotások megközelítései is, egyszerű példa a változásra a kép restaurálása. Mindez a „termékeny megváltoztatással” áll kapcsolatban, amely kialakíthat hagyományt, de ez nem akadály a szabad újraalakításnak. Arisztotelész Nikomakhoszi *etikájára* utalva Gadamer kifejti, hogy „a művek, amelyekkel dolgunk van, kifejezetten megengedik az ilyen utána alakítást, s ezzel a műalkotás azonosságát [Identitát] és kontinuitását [Kontinuität] láthatóan nyitva tartják jövőjének irányába”.²⁴³ Ahogyan a műalkotásnak nincs statikus, egységes, azonos léte, úgy „nincs helyes bemutatás” sem, „a helyes bemutatás eszméjében egyáltalán van valami képtelenség”.²⁴⁴ A műalkotás Gadamernél „önmagát juttatja érvényre [...] [es bringt sich selbst zur Geltung], megőriz valamit önmagából” (ist noch etwas von ihm selbst).²⁴⁵ Gadamer meg is fogalmazza a kérdést: „mi ennek az Önmagának az azonossága” (Identität),²⁴⁶ amely mindig képes *különbözőképpen* megmutatkozni? „Nyilvánvalóan nem hull szét saját változó aspektusaira úgy, hogy elveszítené azonosságát, hanem valamennyiben ott van. Valamennyi hozzátartozik [gehören ihm zu]”.²⁴⁷

* * *

Gadamernél a játékkoncepció, az esztétikum, a műalkotás és a kép létmódja azt az értelmezést is lehetségessé teszi, hogy ezeknek, illetve a szubjektumnak és egyáltalán a megmutakozónak nincs egy általános megmutakozási formában, térben, időben, jelenlétben, önmagába zártan fellelhető egysége. Nem úgy áll a dolog, hogy „a mű önmagában létezne, s csak a hatás lenne mindig különböző – maga a műalkotás az, ami a változó feltételek mellett mindig másképp mutatkozik meg”.²⁴⁸ Mindig új megvalósulásra válik képessé a műalkotás. Az esztétikum, a műalkotás, a kép és a játék destruált „van”-ja nincs a tiszta *azonosság*, *egység* és a *jelenlét* értelmében. A megmutakozó nem redukálódik kizárólag saját térhez és időhöz kötött önmegmutat-

²⁴³ Uo. 98. „[...] zu solcher Nachgestaltung ausdrücklich freilassen und damit die Identität und Kontinuität des Kunstwerkes nach seiner Zukunft hin sichtbar geöffnet halten.” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 124.

²⁴⁴ Uo. 99.

²⁴⁵ Uo. 99. Eredeti szöveghely: Gadamer: Wahrheit und Methode. 126.

²⁴⁶ Uo. 99. Eredeti szöveghely: „Wir fragen nach der Identität dieses Selbst.” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 126.

²⁴⁷ Uo. 99. Eredeti szöveghely: „Es wirft sich offenbar in die wechselnden Aspekte seiner selbst nicht derart auseinander, daß es seine Identität verlöre, sondern es ist in ihnen allen da. Sie alle gehören ihm zu. Sie alle sind mit ihm gleichzeitig.” – Gadamer: Wahrheit und Methode. 126.

²⁴⁸ Uo. 115.

kozásra, mivel számos más potenciális megmutatkozási formájának áll fenn a lehetősége. A destruált „valamiség”, az „önmegaság” ezekről a megmutatkozásokról valamiképpen leválaszthatatlan, viszont több is ezeknél.

Mindez a *létmód* kérdéskörének kapcsán oda vezet, hogy a „van”, a *megmutatkozás* sohasem teljes, és a *láthatóság* egyfajta *látás*. Az, „ami” megmutatkozik, *csak egy vonatkozása* annak, ami megmutatkozik. Ez a vonatkozás rámutat arra, ami „~~van~~”, de azt nem mutatja meg a maga teljességében, hiszen az „nincs” is a teljesség értelmében. Megmutat valamit „lényegiségéből”, de azzal, amit megmutat, el is fedi a „megmutatottat” mint olyant, mivel nem képes, nem lehet képes azt a maga teljességében feltárni, így nem is esik egybe soha a „*lényegi önmagával*”, nincs „*lényegi önmaga*”. A játékba és a játékfolyamatba való belevetettség által viszont mindig felfedődik valami addig jelen nem levő, és így a megmutatkozó „léte” éppen a folyamatos *megmutatkozás* és folyamatos „~~valóra~~” *válás*. A megmutatkozás *nem azt mutatja, ami „lényegileg önmaga”* – ismételten: nincs lényegi önmaga – hanem csak ráutal annak valamely vonatkozására, arra, ami sohasem felfedett a maga teljességében, sohasem létezik a maga teljességében, minden egyes megmutatkozás viszont *létgyarapodás*. A mimézis és az újrafelismerés tárgyalása kapcsán fontos a megmutatkozás megértése végett, az *újrafelismerés* [Wiedererkennen], amelyben mindig „többet ismerünk meg annál, amit már addig is ismertünk”.²⁴⁹ A megmutatott „igazabb módon létezik” (eigentlicher ins Da gekommen ist),²⁵⁰ az utánzás és a megmutatás nem más, mint lényegmegismerés, „rámutatás”.²⁵¹ Gadamer kiemeli, hogy „a megmutatás révén a megmutatottnak úgyszólván *gyarapodik a léte*,” jelenvalósága gazdagabb lesz újabb feltáruló vonatkozásai által. Következésképp a megmutatkozás a megmutatkozás-folyamatában nyeri el „létét”, *léte* dinamizmus, játék és *lét*-folyamat.

Mind az esztétikum, a művészet, a műalkotás és a kép „létfolyamat”,²⁵² egyre kevésbé *lét* mint folyamat, nem az esztétikai tudat tárgya, hanem „ontológiai struktúrája sokkal inkább olyan jelenségekből érthető meg, mint a reprezentáció”.²⁵³ Gadamer-nél „az egész művészet létmódját a megmutatás fogalmával jellemezzük, mely a játékot és a

²⁴⁹ Uo. 96. Eredeti szöveghely: „Die Freude des Wiedererkennens ist vielmehr die, daß mehr erkannt wird als nur das Bekannte.” Gadamer: Wahrheit und Methode. 119.

²⁵⁰ Uo. 96. Eredeti szöveghely: Gadamer: Wahrheit und Methode. 120.

²⁵¹ Uo. 96.

²⁵² Uo. 112.

²⁵³ Uo.

képet, a communiót és a reprezentációt egyaránt átfogja. A művészet így létfolyamatként fogjuk fel".²⁵⁴ A bemutatás „az esztétikum univerzális ontológiai struktúramozzanata, létfolyamat [...]. A játék univerzális értelméből kiindulva abban ismerjük fel a megmutatás ontológiai értelmét, hogy még az originális művészeteknek is a »reprodukciónak« az eredeti létmódja [...] A műalkotás specifikus jelenléte a lét megmutatkozása”.²⁵⁵

* * *

Ezek alapján állíthatjuk, hogy a játék, a műalkotás és a kép létmódjának gadameri elemzése destruálja és differenciálja a létmódról és az egzisztenciális karakterről való gondolkodást. A gadameri hermeneutika effajta értelmezése szerint meginog az egzisztenciális karakter egységébe, azonosságába és jelen-létmódjába vetett hit, és a hangsúly a dinamizmusra, a *játékmozgásban* alakuló *megmutatkozásra* tevődik. Ugyanakkor destruálódik a játékosként értett szubjektum is. Ha beszélhetünk hermeneutikailag egyfajta „identitásról” mint *nem-identikusként elgondolt „sajátszerűségről”*, akkor az csakis a szüntelen elváltozás által formálódik. Hermeneutikailag az „identitás” dinamikus-ságot, úton-levést és az abból való kilépés lehetetlenségét jelenti, *konstansságot a mássá válásban*, ugyanakkor a *mássá válás konstansságát*. A játék, mint kontrollálhatatlan különbség-képződés, („unkontrollierten Differenzbildung”)²⁵⁶ jelenik meg: ha tehát valami „van”, akkor az csak a szüntelen ~~valóra~~ „*válásként*” lehetséges.

A hermeneutikai kritikai fogalmak által differenciálódni, feloldódni látszik még a hegeli értelemben vett dialektikus egység, hiszen e fogalmak megtörik a statikus létező azonos és egységes státusát. A hermeneutikában így megfordítás történik: az azonos, egységes és statikus létezők helyett a játéktér, a dinamika és a szüntelen mozgás érvényesül. Mindez értelmezhető úgy, hogy destruálódik az azonos, egységes, statikus létmóddal, létkarakterrel operacionáló gondolkodás, ugyanakkor feloldódni látszanak a kategóriák és a kategoriális gondolkodás, és ezzel együtt ellehetetlenül a szilárd fogalmak leülepedése. Hermeneutikailag azonban nem vetődik el az a gondolat, hogy van az Én-nek kontinuitása. A művészetre, a műalkotásra és játékokra alapozott „identitás”-értelmezés feladatot támaszt elénk, hogy az esztétikai-hermeneutikai beállítódás közegében „szert tegyünk az önértelmezés

²⁵⁴ Uo. 117.

²⁵⁵ Uo. 123.

²⁵⁶ Udo Tietz: Hans-Georg Gadamer zur Einführung. 143.

kontinuitására, mely az emberi létezés egyetlen lehetséges hordozója”²⁵⁷ – állítja Gadamer. Gadamer hermeneutikai megközelítésében kiiktathatatlannak helyet kap nem csak Plátón, hanem Hegel, nem csoda tehát, hogy hermeneutikai munkásságát dialektikus hermeneutikaként is emlegetik. Gadamer hermeneutikai megközelítése magában hordoz számos mozzanatot Hegel dialektikus idealizmusából, Gadamernél azonban már nincs szó a máslet felszámolásáról, befejezettségről, készenlétről, abszolútumról, lezártaságról, sem helyreálló azonosságról, az azonosság értelmében felmerülő egységről, de szó van a másságról, a másikról, ugyanakkor az ezekre irányuló megértési törekvésről. Gadamer játékkonceptiójában erőteljesen megjelenik a *másság* kérdése, hiszen a játékkonceptió lényegi feltétele éppen a *másság*: „nem lehetséges egyedül játszani [...], mindig ott kell lennie valaki másnak [ein anderer], amivel a játékos játszik, s ami a játékos lépésére ellenlépéssel válaszol”.²⁵⁸ Másrészt a játék létmódja „az önmegmutatás” (Selbstdarstellung),²⁵⁹ amely ugyancsak a másságot feltételezi, vagyis a *másikat*, hiszen „minden megmutatás valaki számára való megmutatás” (*ein Darstellen für jemanden*),²⁶⁰ így Gadamernél hangsúlyosan előkerül a *másság*, valamint a *mássághoz és önmagunk másságához való hozzátartozás*. Előtérbe kerül ugyanakkor a másságra vonatkozó megértési törekvés, kihangsúlyozva, hogy maga a megértés sosem lehet teljes, hisz mindig tartalmazza a nem-értést vagy félreértést, másként értést is, de van megértésre való törekvés. Hermeneutikailag a megértésre és az önértésre való törekvés kerül előtérbe, de sohasem az önbiroklás értelmében, ugyanis itt „önmagát mindig újból megkérdőjelező megértés”-ről²⁶¹ van szó. Csak a beszélgetésben való továbbhaladás az, mi „van”, amelyben önmagunkat is mindig *túl-* és meghaladjuk.

Gadamer a destrukcióban látja a hermeneutikai feladatot, és ezzel Heideggert követi. A destrukció Heideggernél a szubjektum és a szubsztancia destrukciójában teljesedik ki, azzal a céllal, hogy e fogalmak, és a fogalmiság mint olyan „az eleven nyelvbe beleszőtten

²⁵⁷ Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. 85.

²⁵⁸ Uo. 90. Eredeti szöveghely: „[...] es muß immer ein anderes da sein, mit dem der Spielende spielt und das dem Zug des Spielers von sich aus mit einem Gegenzug antwortet” – Gadamer: *Wahrheit und Methode*. 111.

²⁵⁹ Uo. 92. Eredeti szöveghely: „Das Spiel ist wirklich darauf beschränkt, sich darzustellen. Seine Seinsweise ist also Selbstdarstellung.” – Gadamer: *Wahrheit und Methode*. 113.

²⁶⁰ Uo. 92. Eredeti szöveghely: „Alles Darstellen ist nun seiner Möglichkeit nach ein Darstellen für jemanden.” – Gadamer: *Wahrheit und Methode*. 114.

²⁶¹ H.-G. Gadamer: *Dekonstrukció és hermeneutika*. 32.

szólaljon meg”,²⁶² ez pedig hermeneutikai feladat. Derrida az írást rehabilitálja a beszéddel, a logossal, a logológiával, a logocentrizmussal szemben, felszabadítva azt a beszédhez viszonyított másodlagosságától, és oppozicionális szembeállításától. Hermeneutikailag a logosz, a *beszéd* és a *beszélgetés* az, ami kiemelkedő szerepet kap, az, ami mi magunk vagyunk a szüntelen továbbhaladásban és befejezetlenségben. Gadamer elgondolásában a beszélgetés megelőzi az írást, az értelmezés a szöveget, úgy, hogy a lehetséges megértésnek a lehetősége fennáll. Ez a lehetséges megértés azonban megszünteti, illetve asszimilálni látszik a másik másságát – fogalmazódik meg a hermeneutikai kritika dekonstruktív megközelítésből. Derridánál a *másik* mindig radikálisan másik marad, és egy „dekonstruktív etika” felől szemlélődve éppen ez a másság valódi tisztelete. Ugyanígy lényeges különbség az is, hogy az önelváltozás kapcsán – gadameri vonalon – van az önmagaságnak kontinuitása, és ez éppen az elválzáshoz való *hozzátartozásból* ered. Így hermeneutikailag a *hozzátartozás struktúrájának* a megvilágítására esik a hangsúly, dekonstruktív szempontból azonban nincs ilyen kontinuitás, és a másik radikálisan *másik* marad.

Mindennek ellenére az egység, az azonosság, az eredet, a kezdet, a tisztaság és a középpont hiánya, a multiplikáció, a nyelv fogalmi rendszerét és ezek leülepedését megtörő dekonstrukciós megközelítés valamiképpen a heideggeri-gadameri kritikai hullámot radikalizálja. A fogalmi, valamint nyelvi rendszerek lebontása, a nyelv önálló, azonos, statikus lényegének tagadása, heideggeri-gadameri destrukciója, és a metafizika meghaladásának igénye radikalizálódik Derridánál. Már Heidegger kifejti, hogy az időtlen lényegiséget vagy a jelentések örökkévaló önazonos lényegét előfeltételezni a jelentés platonizmusának (Platonismus der Bedeutung) minősíthető.²⁶³ Ilyenképpen a nyelvnek nincs önálló, azonos, statikus lényege sem. Gadamer hermeneutikai nyelvfelfogása szerint sem mondható ki soha teljességgel, amit kimondani szándékozunk, hisz az már „több mint nyelv” – „plus d’une langue”, hangsúlyozza Derrida, akinél a dekonstrukció nem külső nyomás a fogalmakra, hiszen „a dekonstrukció mozgásai nem kívülről rombolják le a struktúrákat”.²⁶⁴ Derrida a nyelvnek azon „használatára” sarkall, amelyben el is töröljük a nyelvet. Gadamer hermeneutikájában is, a nyelv akkor nyelv, ha eltűnik, feloldódik.

²⁶² Uo. 37.

²⁶³ Vö. M. Heidegger: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. 11.

²⁶⁴ Derrida: *Grammatológia*. 48.

A differencia-filozófia, a destrukciók, a posztstrukturalista, posztmodern, dekonstruktív elméletek alapján a metafizika, a logológia és dialektika fogalmai és nyelvezetének hitelessége mindinkább elgyengül, tarthatatlanná és irrelevánssá válik. Ahogyan Adorno negatív dialektikájában (negative Dialektik) láttuk, a negatív dialektika kiváltképp a nem-identikusságra éleződik ki, de ugyancsak dialektika. Amennyiben a hermeneutikai próbálkozásokat dialektikus hermeneutikaként értelmezzük, annyiban ugyancsak a dialektikában mozgunk, itt egyfajta kontinuitás a mássá váláshoz való leválaszthatatlan hozzátartozásból eredeztethető. Dekonstruktív szempontból nincs ilyen kontinuitás, nincs dialektika, azonosság, egység, jelenlét, eredet, kezdet, ok, oppozíciók, metódus, igazság stb., inkább a dialektikán, valamint a logológia és a metafizika fogalmain való túlhaladás igénye az, ami „van”. Ebben a kontextusban egy „újfajta érzékenység” válik irányadóvá, ami az elváltozás, és a nietzschei értelemben vett „saját pusztulás” igenlése, de ›ki‹ lesz az, aki igenel? A logológián, a dialektikán és a metafizikán „innen” és „túl” a destrukció, a dekonstrukció, a posztstrukturalizmus, a posztmodern és a posztmodern „után”-ja új kitekintőket nyújthat. Kell-e, lehet-e szakítani a logológiával, a dialektikával és a metafizikával? Miben áll, mit hoz, mit művel a dekonstrukció és hová vezethet az el-különböződés „el”-je? Derrida dekonstruktív szemléletében „az igazság valamennyi metafizikai meghatározása [...] elválaszthatatlan a logosztól”²⁶⁵ vagy a logosz gondolatától, éppen ezért a feladat a logosz meghaladásában áll. De ki lehet-e lépni a sokat hangoztatott *dialektikából*, *logoszból*, *metafizikából*, és mit céloz meg ez a kilépés, hová lép ki?

²⁶⁵ Uo. 31.

1.5. A dekonstrukció mint radikalizált „korszerűtlenség”, avagy a „saját” pusztulás afirmációja

„Nem látom be a szubjektum szó mindenáron való megtartásának szükségességét, főként akkor nem, ha a szövegösszefüggés és a diszkurzus konvenciói miatt azt kockáztatjuk, hogy újra hatályba lép az, amit éppen megkérdőjelezünk.”

(J. Derrida)²⁶⁶

„Mit célunk meg a »szubjektum« dekonstrukcióján keresztül, amikor arra kérdezünk, hogy a klasszikus szubjektum struktúrájában továbbra is ki van megszólítva a »ki« kérdés által?”

(J. Derrida)²⁶⁷

„Hogyan függetlenítsük magunkat attól a szerződéstől, ami az alany szubsztantívum grammatikája és a szubsztancia vagy szubjektum ontológiája között fennáll?”

(J. Derrida)²⁶⁸

Derrida dekonstrukciója a meghaladásra, az „után”-ra, az eljövendőre, egyfajta „túl”-ra apellál, ugyanakkor a „túl és az után” paradoxonára. De mit hagy „maga mögött” a mindig magára várató „után”? „Mi” és „Ki” lesz ebben az után-ban? Vagy lesz-e, lehet-e, lennie kell-e „Mi”-nek vagy „Ki”-nek az után-ban? Mikor kezdődik az „után”? Mikor ér véget az „előtt”? Pontosabban, mennyiben veszíti érvényét ezen oppozicionális, szubsztancialista, bináris szembeállítás? Mennyiben beszélhetünk a szubjektumról? És eljött-e a szubjektum metafizikai „meghaladása”, eljött-e a szubjektum „után”-ja? Mikor „kezdődik” ez az „után”? „Ki” vagy „Mi” jön a szubjektum után? Lehetne-e még „Mi” vagy „Ki” ebben az után-ban? Realizálódhatna-e egyáltalán ez az „után”? „**Ki jön a szubjektum után, ahol a »ki«, mint jel, talán már olyan grammatika felé mutat, amely nem volna többé alávetve az »alanynak«.**”²⁶⁹

A „Ki”-ről: A „Ki” idealisztikus, görög-keresztény metafizikai egysége, azonossága, identikussága dekonstruktíve az el-különböződés

²⁶⁶ Derrida: „Jól enni pedig muszáj”, avagy a szubjektumszámitás. 297.

²⁶⁷ Uo. 299.

²⁶⁸ Uo. 300.

²⁶⁹ Uo. 293. – [Kiemelés tőlem – L.Zs.]

(*différance*) és a nyom (trace) felé tendál. A *différance* „Ki?”-je soha nem lehet „újra” Önmaga vagy egyáltalán „Önmaga” (a problematikuság éppen ebben az Önmagában koncentrálódik), ha egyáltalán feltételezhető lehetne, hogy valaha volt, vagy lehetett volna „Önmaga”. Derrida dekonstrukciójában nincs azonosság, nincs egység, és nincs is, amit helyreállítani. Dekonstruktíve „a »ki« különössége nem egy önmagával azonos dolog individualitása [...]. E különösség elhajlik vagy osztódik”²⁷⁰ – hangoztatja Derrida. „A nyom – semmi sem, nem entitás, túllép a Mi a...? kérdésén, és esetlegesen lehetővé is teszi e kérdést, itt már nem bízhatunk többé még tény és elv oppozíciójában sem, ami – összes metafizikai, ontológiai és transzcendentális formáiban – mindig csak a mi a... rendszerén belül funkcionált.”²⁷¹ Dekonstruktív szempontból nincs önmagában vett elem, nincs identitás, és még önmagaság sem, csak nyomok nyomai „vannak” és el-*különböződés*. Nincs önmagában vett elem, mivel „minden »elemben« csak a másik, »távollevő« elem van »jelen«”.²⁷² Geoffrey Bennington idézi Derrida *Mémoires – pour Paul de Man* c. írását: „ha [...] a rendszer minden egyes eleme csak a más elemektől való eltérése révén nyeri el identitását, akkor ily módon minden elemet megjelölnek azok az elemek, amelyekkel nem azonos: magán viseli a többi elem nyomát”.²⁷³ Az „elemek” így maguk is *kötegek* (faisceau), nyomok nyomai, nyomok kötegei, el-*különböződések*. Semmi sem lehet pusztán jelen vagy távol, mint inkább *keresztül*-kasul, mivel minden nyom egy nyom nyoma, minden szöveg más szövegek nyomát viseli, és minden jelölő töle különböző jelöltekre utalt, tehát *egyik sem eléggé* „Önmaga”. A *Grammatológiában* kifejtett jel dekonstrukciójából következik, hogy „minden jelölő más jelöltekre utal, sosem érhetünk el egy olyan jelölőt, amely csak önmagára utal”.²⁷⁴

Derrida éppen abban látja a szubjektum-problematika felfogásai körül terjengő zavarok gyökerét, hogy a különböző definiálási stratégiák egyenesen nem meghaladták a szubjektum fogalmát, mint inkább *rehabilitálták*.²⁷⁵ A szubjektum felszámolása és likvidálása kapcsán Derrida kifejti, hogy a *likvidálás* kifejezés nagyon is megtévesztő: „»likvidálni« akartál, azt hitted, hatalmadban áll, de mi nem engedjük, hogy végrehajtsd. Ezért a diagnózis ígéretet is jelez: igazságot szolgál-

²⁷⁰ Uo. 300.

²⁷¹ Derrida: *Grammatológia*. 116.

²⁷² Bennington/Derrida: Jacques Derrida (*részlet*). 197–198.

²⁷³ Uo. 197.

²⁷⁴ Bennington/Derrida: Jacques Derrida. Die *Différance*. 87.

²⁷⁵ Derrida: „Jól enni pedig muszáj”, *avagy a szubjektumszámítás*. 293–294.

tat, megmentjük, rehabilitáljuk a szubjektumot. Azaz a jelszó: vissza a szubjektumhoz, a szubjektum visszatér.”²⁷⁶ Freud, Marx, Nietzsche, Heidegger, Lacan, Althusser, Foucault szubjektumdiszkurzusa alapján a szubjektum „újrértelmezhető, áthelyezhető, felülírható”,²⁷⁷ azonban nem likvidálható, de nem is egyneműsíthető. Derrida elgondolása alapján a szubjektum kérdéskörét illetően „le kell mondanunk a lehetetlenről, vagyis annak az újraalkotásáról vagy rekonstruálásáról, amit dekonstruáltunk”,²⁷⁸ és inkább arra kell rákérdeznünk, hogy mi az, amit a szubjektum fogalom alatt értenek, és hogy mindez hogyan kapcsolódik az etikához, politikához, igazságszolgáltatáshoz, történelemhez, az etika és az igazságszolgáltatás törvényéhez, és a hatalomhoz egyáltalán.

Derrida dekonstrukciójában a szubjektum nem adekvát önmagával, nem középpontja és nem eredete a világnak, hanem „a szubjektum (önidentitás vagy önazonosság esetleges tudata, öntudata) a nyelvbe van beleírva, a nyelv (linguae) »funkciója«”.²⁷⁹ Derridánál a „Ki” így már közel sem eléggé „Önmaga”, sőt, egyáltalán nem *Önmaga*, nem kisajátított tulajdonnév, a „Ki” nem áll többé „birtokában ennek a tulajdonnak”,²⁸⁰ „határozatlan *név-más*”,²⁸¹ ugyanakkor dekonstruktíve az el-különböződő különösség (*singularité différente*) „»ki« grammatikai formájának sem felel meg egy olyan mondatban, amelynek értelmében a »ki« egy olyan ige alanya, amely a maga részéről az alany után következik”.²⁸² Az Én, „többé nem mint »Én«, hanem mint »Ki?«, az ismeretlen és határozatlan »Ki? «-ből átfőmázódó”.²⁸³ Kérdés az, hogy „van-e szubjektum, vagyis »ki«, mielőtt rákérdeznünk? [...] a »ki« ott lehet a kérdésfeltevés lehetősége előtt, és lehet maga a lehetőség”.²⁸⁴ Derrida mindezzel utalást tesz a heideggeri Dasein-ra, ugyanakkor eltér e lehetőség lehetőségétől és a dekonstruálandó szubjektum „lehetősége” az el-különböződéssel (*différance*), a *mássággal* és a nyommal (*trace*) áll összefüggésben.²⁸⁵ Derrida kritikája alapján a szubjektum körüli terjengő felfogások java-része „egyfajta – telített vagy tömörített – zártsága az önazonosság-

²⁷⁶ Uo. 294.

²⁷⁷ Uo. 295.

²⁷⁸ Uo. 297.

²⁷⁹ Derrida: *Grammatológia*. 53.

²⁸⁰ Derrida: „Jól enni pedig muszáj”, *avagy a szubjektumszámítás*. 300.

²⁸¹ Derrida: *Disszemináció*. 219. [Kiemelés tőlem – L.Zs.]

²⁸² Derrida: „Jól enni pedig muszáj”, *avagy a szubjektumszámítás*. 301.

²⁸³ Uo. 314.

²⁸⁴ Uo. 299.

²⁸⁵ Uo.

nak, egyfajta egyelőre túl szűk stratégiája az önidentifikációnak az, ami ma a szubjektum fogalmának dogmatikus hatást ad”.²⁸⁶ A „Ki” és a szubjektum-„*probléma*” azonban minidig „*probléma*” marad. „Annak kell maradnia”²⁸⁷ – a *différance* az azonosság és az egység kritikája.

A „Ki” mint jel-ről: A szubjektum „kategóriáját sem lehet és lehetett sosem a jelenre – mint hypokeimenon vagy mint ousia, stb. – történő utalás nélkül elgondolni, ugyanúgy a tudatként felfogott szubjektum sem tudott másként előbukkanni csak mint önmagában való jelen”.²⁸⁸ A lét mint jelenlét a maga metafizikalitásával történetileg beágyazott: „a dolog *eidosz*ként való jelenléte a látás számára, jelenlét mint szubsztancia/esszencia/egzisztencia (ouszia)”²⁸⁹ érvényesül. Derrida dekonstrukciója alapján a logocentrizmus, a logosz előtérbe helyezése felelős a létező létének jelenlétként való megragadása végett. E kritikai-dekonstruktív szándék a nyugati metafizika ellenében, és ugyanakkor Heidegger jelenlét-filozófiája ellenében fogalmazódik meg. Amikor Derrida a *Grammatológiában* a jel és a jelenlét viszonyát problematizálja, akkor azt az elgondolást veti fel, hogy a jel is már mindig a *jelenlét* felől volt elgondolható, rámutat Derrida arra is, hogy a jel esetében sem releváns a „mi a jel?” formájú kérdés.²⁹⁰ Az el-különböződés (*différance*) nem lehet érthető már a jel fogalmán belül, mint „prezencia reprezentációja”.²⁹¹

A lét és a léttel kapcsolatos terminológia olyan lingvisztikában mozog, ami önmagát zárja be az egyneműsítő, azonosító jelen-lét nyelvezetébe. A lét kérdése „összeolvad a »lét« szó előzetes beleértettségével”.²⁹² A lét szó belevésődik előzetesen minden nyelvbe, megelőlegezi, és fel is függeszti valamiképpen a filozófiát. Derridánál ezért is nem akar a nyom (trace), sem az el-különböződés (*différance*) a metafizika napfényében álló „létező” lenni. A bonyodalom éppen abban áll, hogy a létező megnevezés valamiféle jelen-létre utal, hiszen a nyelv és a nyelvben levés kényszerít elsősorban arra, hogy a levés, a lét, a lenni, a jelen-lét fogalmakat használva, már mindig is belőlük induljunk ki. Derridánál a jelenlétből való kiindulás és a jelen-lét előfeltevése, már eleve önellentmondónak bizonyul, ugyanúgy a „Ki...?” és a „Mi...?” kérdések egyaránt, hisz ezek is eleve a jelenlétre

²⁸⁶ Uo. 311.

²⁸⁷ Uo. 315.

²⁸⁸ Derrida: *Az el-különböződés (La différence)*. 54

²⁸⁹ Derrida: *Grammatológia*. 33.

²⁹⁰ Uo. 42.

²⁹¹ Derrida: *Az el-különböződés (La différence)*. 48.

²⁹² Derrida: *Grammatológia*. 45.

utalnak. Ez a fajta feltevés a logosz „korszakán” való „*túl*”-haladást követeli meg, de nem áll napfényben a „*túl*” sem.

Dekonstruktíve a „jelen-létet” a *différance* mozgása „zavarja meg”. Egyfajta jelenlét látszata csak *halogatás*, *el-különböződés*, *szóródás*, *osztódás* egy nem lineáris térben és időben. Az időben létrejövés sosem lehet elkészültség, meg-jelenülés, kiképződés, nem lehet így soha azonossága, egysége, identikussága, jelen-lét, hanem csak zajló történés lehet, sohasem végbement következmény. Így kevésbé a jelenlét, mintsem a jelenlétnek a szüntelen halogatása, elodázása „van”, amelyet éppen a szüntelen létrejövés generál. A „nyom furcsa mozgása éppúgy állít, mint ahogy vissza is von: a differencia differál: megkülönböztet/elhalaszt”²⁹³ – állítja Derrida. A *différance* éppen most zajló történésre utal, nem pedig a következményre, azaz ~~léte~~re, de nem készen-lét-re.²⁹⁴ Derrida ezáltal is a jelen-lét és a jelen-nem-lét oppozíciójának túlhaladását is szorgalmazza.

A *différance*-szal a *lét* és a *jelenlét* metafizikai felfogását dekonstruálja Derrida, amikor kifejti, hogy a *différence* és a *différance* kifejezések közti különbség, az „a” és az „e” hangok közti különbség csaknem eltűnik a hallás és a látás számára, vagyis nem jelenül meg lényegében, „nincs, nem létezik, nem jelenlevő-létező (on)”,²⁹⁵ nem bír se egzisztenciával, se lényeggel, így a *différance* maga nem is létezik, nem jelenlevő, nincs egzisztenciája.²⁹⁶ Az el-különböződés, a *différance*, „a”-ja az, amit sohasem lehet előadni, ami sohasem jelenül meg. A *différance* így „már nem tartozik az érzékeléshez”,²⁹⁷ nem tartozik továbbá az intelligibilitáshoz, idealitáshoz, nem tartozik sem egyikhez sem másikhoz, hanem „a beszéd és az írás között telepedik meg”.²⁹⁸ „Megtévesztően hasonlíthat egyfajta negatív teológiához, nincs se egzisztenciája, se lényege, nem teológiai, se nem teleológiai. A létező egyetlen kategóriájától sem függ, lett légyen az jelen-levő vagy távollevő”,²⁹⁹ „mindig egy, a lényeg és a létezés, azaz a jelen végső kategóriáin túli szupralényegiség szabaddá tételén munkált.”³⁰⁰ Dekonstruktíve a **„Ki” mint jel már nincs jelen** – a *différance* a *jelenlét kritikája*.

²⁹³ Uo. 104.

²⁹⁴ Derrida: Az el-különböződés (*La différence*). 47.

²⁹⁵ Uo. 45.

²⁹⁶ Vö. Derrida: *Excerpt from Différance*.

²⁹⁷ Derrida: Az el-különböződés (*La différence*). 45.

²⁹⁸ Uo.

²⁹⁹ Uo.

³⁰⁰ Uo.

Olyan Grammatika, amely már nincs alávetve az alanynak:

Derrida megfordítja a vizsgálódások irányát, azt indítványozva, hogy a felvetett filozófiatörténeti-metafizikai fogalmakat (eidosz, szubsztancia, identitás, Én, szubjektum, önmagaság, eredet, középpont, opozíciók, jelen-lét stb.) *nem újrafogalmazni, hanem dekonstruálni* kell. Derridánál az „identitás”, „szubjektum” a meghasadással, a belső elmozdulással, az el-különböződéssel (*différance*), a nyommal (*trace*), a nyomok nyomával (*traces de la trace*), a disszeminációval (*dissémination*) ragadható meg, ahol az identitás, a szubjektum nem a magával való azonosság, nem az önmagánál való jelenlét fogalmaival közelíthető meg, hanem éppen a magával való nem-egybeesésével, a nem-azonosságával. „Egy azonosság soha nem adott, kapott vagy megszerzett [...], egyedül csak az azonosulás végeérhetetlen meghatározatlanul agyrémszerű folyamata tart.”³⁰¹

A dekonstrukció és kritikai fogalmainak *kettős kötése* (*double bind*) áterjed minden „fogalomra”, azt „kötegekre” (*faisceau*) zúzva, és magára a nyelvre és a metafizikai nyelvezetre is rátelepszik, mivel a nyelv és a metafizika nyelvezete nyomán már mindig is a létbe, a jelen-létbe, az egységbe, az azonosságba, az eredetbe, a kezdetbe és az opozíciók fogalmaiba vetett hit által, már eleve ezekből indulunk ki. A dekonstrukció azonban ellentmondani készül e nyelvhasználatnak. A „*Ki...?*” és a „*Mi...?*” kérdések alanyaival, és az eltárgyasító, azonosként, „*valamiként*”, jelenlevőként tételező gondolkodással szegül szembe Derrida, ezért beszél a meg- és *túl*/haladás igényéről. A szubjektum, a szubsztancia, az identitás és egyáltalán a „*Ki...?*” és a „*Mi...?*” létére vonatkozó kérdéseknek a dekonstruktív nyelvhasználat ellentmondani látszik, és rámutat a nyelv más mondásának és írásának egy módjára. Az „identitásnak” és az „önmagaságnak”, a „szubjektumnak”, a „*Ki*”-nek a dekonstruktív megközelítése radikálisan leépít mindenféle egység-, azonosság-, és jelen-lét elgondolást és ezek lehetőségeit is, hisz „az el-különbözőzés nem egy folyamatot jelöl, amely a saját-tételre fut ki”³⁰² nem ontológiai újra-elsajátításként, nem megjelenülésként értelmezhető. Az el-különbözőzés (*différance*) „önmaga” ellen fordul, nem enged „sajátta válni”. Önmaga ellen fordul mint fogalom és „köteggé” (*faisceau*) válik, *saját hatásának kiszolgáltatottjává válik*. Önfeledésbe merül akár a dionüszoszi ideál, saját pusztulását akarja akárcsak Dionüszosz és Zarathustra, és valójában éppen ez az „önmaga” ellen való fordulása – ha lehetne egyáltalán önmaga, hisz *sohasem önmaga és sohasem jelenvaló* – teszi lehetővé

³⁰¹ Derrida: *A másik egy nyelvűsége*. 45.

³⁰² Derrida: *Az el-különbözőzés (La différence)*. 63.

sajátos értelmének beteljesületlen kifejeződés-lehetőségét – a dekonstruktív grammato(lógia) már kivonni igyekszik magát a logológia alól.

Valami nincs sehhol: Derrida Az el-különböződés (*La différence*) c. művében az el-különböződés mellett a játék fogalma/kötege (faisceau) is kulcsszerephez jut, pontosabban a *differenciák* és *différance* játékokban levése. A játék szemantikailag a helyettesítések felől gondolható el, mint a „véges egység zártságában végbemenő végtelen helyettesítéseknek a mezeje. E mező csak azért teszi lehetővé e végtelen helyettesítgetéseket, mert ő maga véges, vagyis azért, mert ahelyett, hogy kimeríthetetlen mező lenne, mint a klasszikus hipotézisben, ahelyett, hogy túl nagy lenne, inkább hiányzik belőle valami, mégpedig a középpont, amely leállítja és megalapozza a helyettesítések játékát”³⁰³ – a *différance* a középpont kritikája. A játék mozgását így a középpontnak és egy tiszta eredetnek a hiánya jellemzi, illetve ezek távolléte teszi lehetővé. Dekonstruktív megközelítésben a játék a „távol”-„lét” és a „jelen”-„lét” játéka, de ezek fogalmi-tartalmi tisztaságának ellehetetlenedésének felmutatása, ugyanakkor ezek oppozíciójának meghaladása is, hiszen a *différance* játéka mindezek előtt már „van”, „csakis a differenciák lehetnek kezdettől fogva”,³⁰⁴ „a nyom jelenlét-távolléte, amit még csak nem is kétértelműségének, inkább játékanak kellene mondani”.³⁰⁵ Derridánál a játék fogalma az oppozíciókon – mint például a filozófiai-logikai, empirikus-logikai oppozíciókon – való túlhelyezkedést is jelent. Az oppozíciók tagjai már-már fikciónak minősíthetőek, hisz az oppozícióként vélt tartalmak is el-különböződések, az egyik oppozíció a másik el-különböződése, a másik az egyike el-különböződése. A différ(ence) „a” és „e”-je közti különbség megragadhatatlansága is arra enged következtetni, hogy „egy olyan rendszerre kell hagyatkoznunk, ami már nem tartozik az érzékeléshez. Még kevésbé az intelligibilitáshoz [...] egy olyan rendszerre kell tehát hagyatkoznunk, mely ellenáll a filozófia alapjául szolgáló értelmi-érzéki oppozíciónak”.³⁰⁶ A játék fogalma is az oppozíciókon túl telepedik meg, túl a filozófiai-logikai, túl az empirikus-logikai diskurzusok vonalán, „túl” az „aktív-passzív, [...] az ok-okozati, illetőleg a determináció-indetermináció, stb”.³⁰⁷ vonalán – a *différance* az oppozíciók egymáshoz szegülésének kritikája.

³⁰³ Uo. 50.

³⁰⁴ Uo.

³⁰⁵ Derrida: *Grammatológia*. 110.

³⁰⁶ Derrida: Az el-különböződés (*La différence*). 45.

³⁰⁷ Uo. 54.

Dekonstruktíve „a lét és az igazság [...] fogalmait [...] a játék, az interpretáció és a (jelenlévő igazság nélküli) jel fogalmai váltották fel”,³⁰⁸ ugyanakkor megvalósul a tudat, az egy-Én, az önazonosság, az identitás, az „Önmagához való közelség”, illetve „Önmagaság birtokolhatóságának” erőteljes kritikája. A játék előzetesség marad, sohasem válik készenlétté, jelenlétté, egységgé, azonossággá, nincs tiszta eredete, középpontja, nem írható le oppozíciók által. A játék az által gondolható el egyáltalán, hogy nincs egyfajta teljesség, egység, azonosság, középpont, eredet. A játék zárt, de a játék zártságában a helyettesíthetőségek általi nyitottság jut kifejezésre. A játékozó „csak azért teszi lehetővé a végtelen helyettesítgetéseket, mert ő maga véges, vagyis azért, mert ahelyett, hogy kimeríthetetlen mező lenne, mint a klasszikus hipotézisben, ahelyett, hogy túl nagy lenne, inkább hiányzik belőle valami, mégpedig a középpont, amely leállítja és megalapozza a helyettesítések játékát”.³⁰⁹ A játék lehetőségét és mozgását nem egy teljesség és egység, valamire való visszavezethetőség teszi lehetővé, nem a kimeríthetetlenség, sem a perfekció, hanem a kimeríthetőség, a végesség, a helyettesíthetőség. **„Valami”, ami nincs jelen, egy távollét, egy hiány, egy jelen nem levő, „valami”, ami nincs sehol.**

A játékra vonatkozó következtetéseit ekképp összegzi Derrida: „az interpretációnak, a struktúrának, a jelnek és a játéknak két interpretációja létezik. Az egyik arról álmodik, hogy képes lesz a játék és a jel rendje elől elillanó valamiféle igazság vagy kezdet/eredet megfejtésére, és az interpretáció szükségességét úgy éli meg, mint valami száműzetést. A másik, mely nem fordul már a kezdet/eredet felé, fenntartja a játékot, és megkísérli, hogy az emberen és az emberiségen túlra jusson [...]. Az interpretációnak e második interpretációja, amelyhez Nietzsche jelölte ki számunkra az utat”.³¹⁰ Derridánál a játék megszabadulni vagy felszabadulni látszik a logosz premisszái alól. Szemben áll a rousseau-i negativitással, a játék szomorú, negatív és bűnös felfogásával, de nem is komoly a játék, mint ahogy az Heideggernél volt, nem is teleologikus, hanem cél nélküli, a nietzschei játékosághoz és afirmációhoz hasonlatos, amely örömteli, pusztító *állítás* és *igenlés*, de-konstruktív akció.

És mit jelentsen a szubjektum „után”-ja, vagy akár Nietzsche „*túlíságra* való rámutatása”, és a számos *meghaladás*-program? Az „*után*”-nak és a „*túl*”-nak csak a paradoxális hatásai érvényesülhetnek.

³⁰⁸ J. Derrida: *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában*. 22.

³⁰⁹ Uo. 30.

³¹⁰ Uo. 34.

Nem lehet jelen sem az „*után*”, sem a „*túl*”, mindezek olyan fogalmak, koncepciók, beállítódások meghaladásigényei, amelyek már eleve ezekre a fogalmakra, koncepciókra és beállítódásokra utaltak. Az „*után*” mindig „*után*” marad, akárcsak a „*túl*” *túl* marad. Nincs szubsztanciális tartalmuk, nincs szubsztanciális jelenvalóságuk. Az „*után*” és a „*túl*” szüntelen kezdődik, és nem véglegesülhet soha.

Kérdés marad viszont az, hogy amennyiben a szubjektum nem haladható meg, nem léptethető a „*túl*”-ra, hanem csak mindig továbbvihető, elmozdítható, újra feltehető a rá vonatkozó kérdés: a „*Ki?*” kérdése, amelyben újra és újra a „*Ki?*”-t szólítjuk és idézzük meg. Vagyis, ha a szubjektum nem likvidálható, de *elmozdítható*, akkor merre mozdítható el? És, hogyan hat ez az elmozdítás a szubjektum etikája, politikája, joga tekintetében? Hogyan hat az elmozdítás a humán- és társadalomtudományokra, az etikai-politikai-jogi és a kulturális diskurzusokra, mindazon diskurzusokra, amelyek előfeltételezik a szubjektum valamilyen fogalmát? Hogyan hat az elmozdítás a szubjektum etikájára, politikájára, jogára, és ezek relatíve stabil szubjektum fogalmára?

1.6. De-Konstrakció

„*Deconstruction is not »possible« if »possible« [...] Deconstruction is an explanation with, an experience of the impossible. [...] Deconstructing is not possible in someone's, a group's, a discourse's, an institution's mastering a methodology or technique applied to making something happen. This deconstructs. From this standpoint, what is called deconstruction in the sense of a relatively coherent set of discursive rules at a given moment in Western discourse is only a symptom.*”

(J. Derrida)³¹¹

„*Mindig csak az el-különböződésből (différance) és annak »történetéből« kiindulva tarthatunk igényt annak tudására, kik és hol vagyunk »mi«.*”

(J. Derrida)³¹²

³¹¹ J. Derrida: Politics and Friendship. 192.

³¹² J. Derrida: Az el-különböződés (*La différence*). 46.

„Ich würde zunächst sagen, dass die *différance*, die weder ein Wort noch ein Begriff ist, mir strategisch am besten geeignet schien, das Irreduzibelste unserer »Epoche« zu denken, wenn nicht zu beherrschen – das Denken mag hier das sein, was sich in einem bestimmten notwendigen *Verhältnis zu den strukturellen Grenzen der Herrschaft ansiedelt*.“

(J. Derrida)³¹³

Nem könnyű felvázolni valamit, ami kivonja, vagy kivonni igyekszik magát a felvázolhatóság, a meghatározhatóság alól. De nem is célunk definiálni valamit, ami mindig is csak kivonni szándékszik magát a definiálhatóság alól. Mégis felmerül a kérdés, hogy hogyan vélekedjünk a dekonstrukció névvel ellátott „művelet”-ről, amely az 1960-as évektől egyre inkább meghatározza a humántudományok szemléletmódját? A dekonstrukció klasszikus felvázolása szerint Derrida a nyelvelmélet, az irodalomelmélet és a pszichoanalízis problémáiból kiindulva alakította ki azt a szemléletmódot, amely dekonstrukció néven terjedt el. A dekonstruktív művelet mint „*plus d’une langue*” olyan kritikai koncepciók kimunkálásával, mint az *elkülönböződés* (*différance*), a *disszemináció* (*dissémination*), a *kettős kötés* (*double bind*), „kettős elágazás, kettős igény, kettős ellentmondásos mozgás, kettős kényszer”,³¹⁴ *egyezkedés* (*négociation*), nyom (*trace*), nyom nyomai (*traces de la trace*), a nyelvet, a metafizikai nyelvezetet, a nyelv metafizikai jellegét és a metafizika nyelvi jellegét, ugyanakkor e hagyományhoz kötődő fogalmi apparátus és gondolkodási beállítódás lebontásának igényét jeleníti meg.

A dekonstruktív művelet mint „*plus d’une langue*”,³¹⁵ vagyis „*több mint egy*”, „*multiplikáció*”, „*megsokszorozódás*”, „*több mint egy nyelv*”, ugyanakkor nyelvet meghaladó, azt szétfeszítő „*több, mint nyelv*”, de egyszerre a „*kevesebb mint egy*”, a „*szóródás*”, a megkésetttség, a „*kevesebb mint pusztán egy tiszta nyelv*”, „*kevesebb mint a nyelv*”, a nyugati metafizikai hagyomány erőteljes kritikai hullámát jeleníti meg. A dekonstrukció összefüggésbe hozható a karteziánus szkepszissel, a husserli epokhéval, azonban nem jut, nem juthat el semmilyen bizonyossághoz, tételhez. A dekonstrukció ellenáll mindenfajta elméletbe, módszerbe, metódusba, rendszerbe való torkollásnak, elfordul a német idealista hagyománytól, az azonosság filozófiá-

³¹³ J. Derrida: *Randgänge der Philosophie*.

³¹⁴ J. Derrida: *Vendégszeretetgyűlölet*. 61.

³¹⁵ J. Derrida: *Mémoires pour Paul de Man*. 116.

jától, az Én és Nem-Én egységétől,³¹⁶ a hegeli dialektikától – az azonos és a nem-azonos azonosságának (nem $A = A$)³¹⁷ koncepciójától, az azonosság tételezésétől vagy helyreállíthatóságától. Már Adorno ideológiakritikájában és negatív dialektikájában a Frankfurti Iskola szellemében a Hegelhez kapcsolódó dialektikus, identitásközpontú, totalitásigényű elvek feladását szorgalmazza. Derrida ugyancsak bírálja Hegelt – csakúgy, mint magát a dialektikát –, aki az európai filozófiai hagyományban az utolsó nagy rendszerépítőként tartható számon, azonban mindenfajta rendszerépítés és dialektikus igény ellenében Derrida dekonstruktív szándékkal lép fel. A dekonstrukció a rendszerépítés helyett a felfüggeszthetlenséggel, a befejezetlenséggel, a lezáratlansággal és az eldönthetlenséggel áll kapcsolatban.

A befejezetlenség, a lezáratlanság, az eldönthetlenség paradox módon utalhat éppen a befejezetlenség, a lezáratlanság és az eldönthetlenség bizonyosságának az elfogadására, ez pedig ugyancsak egyfajta bizonyossággént érvényesülhetne, ha azt rendszerként, módszerként, elvként elfogadnánk, ha annak bizonyosságában is egyáltalán bizonyosak lehetnénk. Mindez jelzi egyrészt a dekonstrukció paradox hatását, másrészt rámutat egy másfajta gondolkodás élményére, olyanéra, amely ellenállni kíván bármiféle rendszerépítésnek. A dekonstrukció így inkább befejezetlen mozdulatként érvényesül, hiszen előfeltételezett „önmagát” a rendszerépítés helyett „saját” hatásának adja át. Derrida kiemeli, hogy a dekonstrukció „sohasem valósul meg a maga mivoltában, a maga neve szerint, [...] sohasem lesz képes tervezete vagy tárgya egységének meghatározására, [...] sohasem tudja kidolgozni módszerének diskurzusát, sem pedig megjelölni területének határait”.³¹⁸ A dekonstrukció így nem pozitív tudomány, nem szerveződik rendszerré, nem definitív, de úgynevezett „végterméke” nem is a rom. Nem is lehet végterméke annyiban, amennyiben befejezetlen. Azaz maga is el-különböződés (*différance*), disszemináció (*dissémination*), kettős kötés (*double bind*), egyezkedés (*négociation*), nyomok nyoma (*traces de la trace*) és játék. Ahogyan a *différance* mindig is kezdődik, de sosem ér véget, úgy a dekonstrukció sem véglegesülhet, amíg fogalmi rendszer van, amíg nyelv van. Éppen ezért a dekonstrukció nem vall magáénak rendszerbe foglalható konstruktív szándékot sem, ez azonban nem negatív kategóriaként, nem egyszerű hiányként érvényesül, hanem egyfajta (*paradigma*)váltásként (ha

³¹⁶ Vö. J. G. Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. 44.

³¹⁷ Vö. G. W. Fr. Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. 38.

³¹⁸ Derrida: *Grammatológia*. 23.

lehetne itt paradigmáról beszélni), még inkább a sorozat egy bizonyos elmozdításaként: „a túlhaladás nem egyszerű kilépés a sorozatból [...] A túlhaladás – de hívjuk-e még így? – csupán a sorozat bizonyos elmozdítása”³¹⁹ – hangoztatja Derrida.

Derrida dekonstrukciója így lázadásnak tekinthető a módszer uralma ellen, hiszen az minden módszertani, metodológiai szükség-szerűség nélkülként³²⁰ és -elleniként, pontosabban azokat

³¹⁹ Derrida: Platón patikája. In: *Disszemináció*. 102.

³²⁰ Ebben a tekintetben elengedhetetlen Gadamer *Igazság és módszer* c. művének felidézése, hiszen a természettudományoknak a szellemtudományokra is kiható fennhatóságát a szellemtudományok módszertani tudatának kritikai hulláma mozdítja el, ez pedig szorosan kötődik Gadamer *Igazság és módszer* c. művéhez. A természettudományok hatásköréből való felszabadulási igény tekintetében jelentős szerepet játszik Gadamer *Igazság és módszer* c. műve, amelyben a természettudományos módszer-fogalomnak a szellemtudományok feletti fennhatóságát illeti Gadamer erőteljes kritikával. A természettudományok és a szellemtudományok igazságkeresésének módozatai, elméleti és gyakorlati eljárásai között tátongó szakadék a megismerésnek, mint olyannak, már eleve különböző megközelítései. Habár a természettudományok is éppen az ún. „objektív” tudás többarcúságával és viszonylagosságával, valamint a tudományok és a tudományos problémák differenciálódásával igyekeznek számot vetni, napjainkig is megkérdőjelezhetetlenül érvényes az a *tudományos igény*, hogy feladatunk a valóság objektív megismerhetőségét, illetve annak hiteles lehetőségfeltételeit feltárni. Éppen ez a megközelítés adja meg a tudomány tudományosságát, ugyanakkor ennek a megkérdőjelezése adja meg a filozófia filozofikusságát. A megismerés filozófiailag nem az „objektív” tudás megalapozhatósága felől nyeri el filozofikusságát, hanem éppen az ún. igazság relativitásának, *többarcúságának* feltárása felől. A természettudományok módszertana az episztemológiai szemléletmódra alapoz, amely a természetben megmutakozó „*állandó, szükségszerű és általános*” igazság felkutatásának igényében rejlik. Az episztemológiai szemléletmód által feltárt igazságok egyetemes, objektív, örökérvényű, történetietlen igazságokként vannak megalapozva. E szemléletmód a racionalitásban és a felvilágosodásban leli fundamentumát, melynek lényegi eleme a határok feltárásában rejlik. A racionalitás kijelöli e gondolkodásmód formáját, amelyet a logika, a fogalmi gondolkodás, az ok-okozati megismerés határoz meg. – Vö. Veress Károly: *Bevezetés a hermeneutikába*. 23–24. A tudományos megismerés ezen szemlélete a szellemtudományok módszertanára és önszemléletére is erőteljesen rányomta bélyegét. Gadamer mindezt destrálva, úgy fogalmaz, hogy a hermeneutika a megértés művésze, de úgy, hogy nem a hermeneutika a művészet, hanem maga a megértés minősül művészetnek. Azzal pedig, hogy Gadamer a hermeneutikai beállítódást a művészettel hozza összefüggésbe, radikálisan elhatárolja a hermeneutikai *szemléletet* a tudományos *módszertől*. Ezen túlmenően Gadamer hermeneutikai tapasztalat-felfogása jelent áttörést, ahol a tapasztalat a történetiség viszonyában jelenik meg, nem a tudományos történetietlen „objektivitás” mércéjeként. A természettudományos tapasztalatfogalom a tapasztalatot leszűkíti a törvényszerűségekre, ismétlődésekre, hermeneutikailag azonban a világra és önmagunkra vonatkozó tapasztalataink – és a tapasztalat mint olyan – nem a tipikusságra vonatkoznak. A hermeneutikai szemléletmód a dolgok és a jelenségek *egységiségének*, *esetlegességének*, *véletlenszerűségének*, *változandóságának* a megtapasztalhatóságára alapoz, amelytől elválaszthatatlan a történetiség. Gadamer így a tapasztalat dialektikáját, véges-ségét, nyitottságát és történetiségét hangsúlyozza. Módszertani kritikájában rámutat arra, hogy a megismerésben az igazság megtapasztalhatóságára vonatkozó képességünk

dekonstruálóként határozható meg. A dekonstrukció a módszer és a struktúra ellenében fogalmazódik meg, hiszen a struktúra éppen olyasmi, ami mindig semlegesít és mindig egy esszenciális középpont tételezését részesíti előnyben.³²¹ Derrida dekonstrukciója *textuális művelet* az állandóság ellen, módszer alóli felszabadulási igény. A dekonstrukció így sem nem módszer, sem nem eljárásmod, bevett technika, amely elvezethetne egyfajta „igazsághoz” vagy „megértéshez”, nincs is programszerű üzenete, mint inkább az *eseményyszerűség* jellemzi. Az „igazság” az, hogy „nincs igazság”, dekonstruktíve „nincs semmi, amihez hozzáférhetnénk – azon a textuális láncolaton kívül, amely a dolgokhoz köt minket”.³²² A szövegek eseményyszerűek, folyamatban levések, találkozások, a dekonstrukció így történés és zajlás, *eseménysorozat*, amely a bevett rendszereket, és a rendszert mint olyant igyekszik kimozdítani, kizökkenteni, felborítani. Itt már nincs dialogikus viszonyulásmód, adekvát írásmód, nincs egységes vagy egység nélküli metódus, nem képződik konkrét standard gondolkodási rendszer. A dekonstrukció nem jut el, nem juthat el a metódusig, mindig a köztes térben marad a *folyamatos keletkezés* és *készenlét* között.

A dekonstrukció lényeges ~~fogalma~~/kötege (faisceau) a *négociation*, melynek nincs, nem lehet általános törvénye, szabálya,

korlátozott, maga is *véges*, és e folyamatban nem csak a tapasztalatot, hanem *önnön végenségünket* és korlátoztságunkat is beláthatjuk. A hermeneutika tehát éppen abban leli feladatát, hogy az egyedi megnyilvánulásokra, a változandóságra és az egyszerűsége fektesse a hangsúlyt. A tapasztalat ezért hermeneutikailag nem úgy merül fel, mint ami leellenőrizhető, egyetemesen igazolható lehetne, hanem éppen sajátos egyediségében tárul fel. Gadamer a tapasztalat két lehetséges módját tárgyalja: a tapasztalat *pozitív* és *negatív* „lehetőségét”. Pozitív tapasztalat az, amely az elvárásainkat igazolja, azoknak megfelel, negatív tapasztalat pedig az, amelyet „szerzünk”. – Gadamer: *Igazság és módszer*. 248. A tapasztalat e negatív formája *produktív* jellegű, mivel az addigi ismereteinket felülírva kiigazítja, helyesbíti azokat, vagyis ismerettöbbletbe juttat. A valódi tapasztalat hermeneutikailag csak a *negatív* tapasztalat lehet, a *másságnak* a megtapasztalása. Derrida dekonstrukciója ugyancsak lázadásnak tekinthető a módszer elsődlegessége és egyedurialma és egyáltalán uralma ellen, voltaképpen radikalizálódik a gadameri módszer-kritika, hiszen a dekonstrukció minden módszertani, metodológiai szükségszerűség nélkülént határozható meg. Derrida dekonstrukciója „befejezetlen mozdulat”, „textuális műveletnek az állandóság ellen”, módszer alóli felszabadítási igénynek. A dekonstrukció így nem tekinthető módszernek, sem eljárásmodnak, műveletnek vagy bevett technikának. A dekonstrukció nem jut el, nem juthat el a metódusig, hanem dekonstruálja azt, mindig a köztes térben maradv, folyamatos keletkezés és készenlét között. A hermeneutika és a dekonstrukció közti sokat hangoztatott ellentmondások (de mindemellett számos hasonlóság) ellenére mind a hermeneutikában, mind a dekonstrukcióban egyaránt meghatározó a módszer-kritika és a módszer-ellenesség.

³²¹ Vö. Derrida: *Positions*. 278–279.

³²² J. D. Caputo: *Hideg hermeneutika: Heidegger/Derrida*. 28.

metódusa, hanem az inkább „a megállás lehetetlensége, ami annyit jelent, hogy: nincs tézis, nincs pozíció, nincs tárgy, nincs megállás, nincs szubsztancia, nincs stabilitás, hanem állandó elhalasztás, végtermék nélküli elhalasztás”³²³ „van”. A Negotiations c. interjújában Derrida a dekonstrukció státusát az egyezkedéssel (negotiation) hozza kapcsolatba, ahol a negotiation a *différance*-hoz hasonlatos. Az egyezkedés lényegi vonatkozása, hogy „it is always different, differential”.³²⁴ A dekonstruktív negotiation a döntéssel (decision) áll kapcsolatban, az eldönthetőség pedig az eldönthetetlenséggel (undecidability), mindig lennie kell ugyanis az eldönthetetlennek, a kiszámíthatatlannak,³²⁵ e nélkül nem lenne más az egyezkedés, mint pusztán *kalkuláció* (*calculation*), egyszerű *programálás* (*programming*), *trafik*,³²⁶ *számítás*, *kauzalitás*. A dekonstruktív egyezkedés így a döntéssel és az eldönthetetlenséggel áll kapcsolatban. Az eldönthetetlenség az, amely utat nyit az etikai vagy politikai döntésnek egyfajta lehetőségének.³²⁷ A negotiation-t a fonadékra (rope) emlékeztető csomó (knot) metaforájával fejti ki Derrida. Az *egyezkedés* olyan, mint a *fonadék*,³²⁸ összefonottság, mindig „úton levés”, a negotiation nem más, mint dekonstrukció, és a dekonstrukció nem más, mint negotiation.³²⁹

A *disszemináció* (*dissémination*) kötegében ugyancsak a dekonstrukció hatásai érvényesülnek, a *disszemináció* szóródása „vég

³²³ Derrida: Negotiations. 13. – „[...] the impossibility of stopping, this means: no thesis, no position, no theme, no station, no substance, no stability, a perpetual suspension, a suspension without rest.”

³²⁴ Uo. 17. – „An essential aspect of negotiation is that it is always different, differential, not only from one individual to another, from one situation to another, but even for the same individual, from one moment to the next.”

³²⁵ Uo. 21. – „The negotiation I am discussing is not simply a calculation. One calculates as much as possible, but there must also be a nonintegratable, incalculable part. [...] If one were sure of the calculation, it would not be an action or a decision; it would be a programming. There must be decision, there must be absolute risk, and thus there must be the undecidable. There is no decision without the undecidable. If there are no undecidables, there is no decision. There is simply programming, calculation. There must be political, ethical decisions, but these decisions are possible only in situations where the undecidable is a necessary dilemma [epreuve], the law.”

³²⁶ Uo. 13.

³²⁷ Derrida: Ethics and Politics Today. 298. – „The undecidability [...] is the condition or the opening of a space for an ethical or political decision.”

³²⁸ Derrida: Negotiations. 29. – „Negotiation as a knot, as the work of the knot. In the knot of negotiation there are different rhythms, different forces, different differential vibrations of time and rhythm. The word knot came to me, and the image of a rope. A rope with an entanglement, a rope made up of several strands knotted together.”

³²⁹ Uo. 16. – „So negotiation is constantly under way, the negotiation which is none other than deconstruction itself.”

nélkül megnyitja az írásnak ezt a *repedését*, mely többé nem varrható össze, a helyet, ahol sem az értelem, legyen bár többes, sem a *jelenlét* *semmilyen formája* nem írástalanítja többé a nyomot. A disszemináció kezeli [...] azt a pontot, ahol a jelentés mozgása rendszerint *megköti* a nyom játékát”.³³⁰ Derrida munkássága alapján világossá válik, hogy a dekonstrukció státusa ezekkel a kritikai-dekonstruktív fogalmakkal függ össze, vagyis a dekonstrukció maga is metódus és szabály nélküli *egyezkedés* (negotiation), *kettős kötés* (double bind), *disszemináció* (dissémination), végeredmény nélküli *elhalasztás*, nyomok nyoma (traces de la trace), *játék* és *el-különböződés* (différance).

Derrida dekonstrukciójának kulcsfontosságú ~~fogalma~~*kötege* (faisceau) az el-különböződés (différance). Már Nietzsche – ugyancsak a dialektikától való eltávolodás szellemében – a különbség és a *változás* fogalmát radikalizálja, csakúgy, mint Heidegger destruktív-jában és differencia-filozófiájában a differencia fogalmát. Nietzsche és Heidegger destruktív és differenciafilozófiáján túl, nyomot hagyott a dekonstrukción Freud pszichoanalízise, kiváltképp a Dissoziation (disassociare, »trennen, scheiden«)³³¹ fogalma, amely Freudnál az Én-hasadásra (Ichspaltung) utal, később pedig a tudat dezintegrációjaként, fragmentálódásként épült be a pszichológiai nyelvhasználatba. Freud pszichoanalízisében radikális fordulat jelentkezik, hiszen az Én már nem ura önmagának, vagyis megkérdőjeleződik a tudat autoritása, ezáltal is decentralizálódik az Én modern pszichológiai státusa, és megtörik az „Én”, a „szubjektum” egységes elgondolása. A tudattalan Freudnál nem egy önmagába rejtett entitás, nem egy jelenlévő, nem „Önmaga”, nem helyettesít egy „Önmagát”, nem tudatos, nem jelenlét, hanem utólagosság (*Nachträglichkeit*), nem is jelenlét-távollét opozíciójára alapozott, hanem kitolódás, diferálás, amelyet differenciák alkotnak. Derrida nyom-elgondolása (trace) ugyancsak kapcsolatban áll a freudi facilitáció,³³² a facilitációs erők, a facilitációk közötti differenciák kérdéskörével, a differencia kérdéskörével: „nincs facilitáció differencia nélkül és differencia nyom nélkül”³³³ – fogalmazza meg Derrida.

A dekonstrukció és a *différance* másik lényeges kapcsolódási pontja Saussure strukturalista nyelvelmélete. A dekonstrukció számára lényegi mozzanat, a saussure-i nyelvelmélet kapcsán, abban a fordu-

³³⁰ Derrida: Könyvkivület. Előszók. In: *Disszemináció*. 28.

³³¹ Susanne Lüdemann: *Jacques Derrida zur Einführung* c. könyvében idézi Freud: *Studien über Hysterie* c. művét. 32.

³³² Sigmund Freud: *Entwurf einer Psychologie*. 1895.

³³³ Derrida: *Az el-különböződés (La différence)*. 55.

latban jelentkezik, hogy a nyelv az *azonosságok* rendszere helyett a *különbségek*, a *differenciák* rendszere, „in der Sprache nur Differenzen [es] gibt”³³⁴ – tudjuk meg Saussure-tól a Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft c. művéből. Derrida Saussure-értelmezésben a „differencia játékát”³³⁵ emeli ki, amely nem más, mint a jel működésfeltétele: „minden jel működésének lehetőségfeltétele ez a játék”.³³⁶ A nyelvrendszer differenciákból áll, „ezek a differenciák egyrészt játékba jönnek: játszanak a nyelvben, a beszédben és a nyelv és beszéd közötti kapcsolatban, másrészt ezek a differenciák maguk is *következmények*”,³³⁷ nem készen levőek; „az, hogy a jel fogalmi jellegű, vagy hogy hanganyaga van, kevésbé fontos, mint az, hogy vannak körülötte más jelek”.³³⁸ Saussure szemiológiájában a jel önkényes volta és megkülönböztető jellege emelkedik ki, valamint a differencia gondolata részesül előnyben az *azonosság* rovására, ez radikalizálódik a posztstrukturalizmusban, a differencia-filozófiákban és a dekonstrukcióban egyaránt.

Nietzschénél a változás, Heideggernél az *ontológiai differencia*, Husserl fenomenológiájában a „kontinuus modifikáció”,³³⁹ Deleuze-nél a „tisztá differencia” (reine Differenz),³⁴⁰ a posztstrukturalista és a posztmodern Lyotard szemléletében a Differend³⁴¹ kerül előtérbe, a differencia, a különbség gondolata fogja át a posztstrukturalizmust és a posztmodern elméleteket egyaránt. Ezek alapján a differencia, egyre inkább, mint „differencia”, mint „*differenciák*”, mint „*differenciált differenciák*” válik vizsgálódások „tárgyává”, és a differenciák egyre differenciáltabban érvényesülnek, nem pusztán az egységgel és az azonossággal ellenkezőként, azzal szembenállóként vagy annak tagadásaként. A differencia és a *különbség* új elgondolásai a metafizika ellenében, a metafizika „meghaladásának” szellemében, metafizika-kritikaként, a metafizika meghaladásának „projektjeiként” és igényeiként fogalmazódnak meg. Nem kérdés azonban, hogy a metafizika meghaladásának különböző programjai ugyancsak a metafizika szellemébe ágyazódó diskurzusok, valamiképpen csak azok is lehetnek. Derrida hangsúlyozza, hogy „az el-különbözőződés (*différance*) továbbra is metafizikai név marad, és minden elnevezés, melyet nyelvünkben

³³⁴ Ferdinand de Saussure: Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft. 139.

³³⁵ Derrida: Az el-különbözőződés (*La différance*). 44.

³³⁶ Uo. 44.

³³⁷ Uo. 50.

³³⁸ Saussure: Bevezetés az általános nyelvészetbe. 153.

³³⁹ Edmund Husserl: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. 29.

³⁴⁰ Vö. G. Deleuze: Differenz und Wiederholung. 11–12.

³⁴¹ Vö. J.-F. Lyotard: *Le Différend*.

kap, metafizikai. Mindennek ellenére a dialektikus hagyomány, a német idealista hagyomány és az azonosság-filozófia a *különbség* és a *különbség filozófiái*, *destrukciói*, *dekonstrukciói* és a posztstrukturalista és posztmodern *elméletek* differenciálódásába fordulnak át, vagyis az egység hagyománya egyre inkább önmagából fordul ki, önmaga ellenébe megy át/oszlik szét.

Derrida dekonstrukciójában nem az *elváltozást*, a *modifikációt*, nem is a *differenciát* ismeri el, hanem a *différance*-ot. A *différance* pedig nem fogalomra utal, hanem a fogalom helyett a *köteg* kifejezést használja Derrida, amit azzal indokol, hogy a „köteg [faisceau] szó alkalmasabbnak tűnik annak jelzésére, hogy a javasolt egybegyűjtésnek szövésre, fonásra, kötésre emlékeztető struktúrája van”.³⁴² Ebben az elgondolásban nem pusztán egy váltás történik az egyik fogalomról „a másikra”, hanem nyelvkritika érvényesül, amely a nyelv metafizikai jellegének a kritikája és a nyelv metafizikai jellegéhez kötődő fogalmi rendszer és gondolkodási séma kritikája, mivel amikor metafizika-kritikáról beszélünk, akkor a nyelv metafizikai jellegéről és a metafizika nyelvi jellegéről is beszélünk. A francia *différer* – és a latin *differre* – ige szemantikai elemzésében Derrida kifejti, hogy a *différer* egyrészt időbeli és térbeli el-különbözőződésre utal, egyrészt a későbbre halasztást, elhalasztást, elodázást, kerülő időbeli közvetítést, késlekedést, az „idővel és erővel való számotvetés műveletét” jelenti,³⁴³ vagyis *temporalizációt* jelent, amely „felfüggeszt. Illetve mérsékli a megvalósulást vagy a »vágy«, ill. az »akarat« beteljesülését”.³⁴⁴ Másrészt a nem-identikusságot, az eltérő másságot, a „nem identikus, más(nak lenni)”-t³⁴⁵ is jelzi. A differencia (e-vel) nem képes kifejezni sem temporizációt (*différer*) sem polémiát (*différend*), éppen ezért tartja indokoltnak Derrida a *différance* kifejezést.

A *diffër(e)n*ce és a *diffër(a)n*ce kifejezések közti különbség azonban *eltűnik*, szinte nem is jelenül meg a látás és a hallás számára, így az el-különbözőződés jóformán nincs, nem jelenül meg.³⁴⁶ Hasonlóképpen áll a helyzet a dekonstrukció státusával is. A dekonstruálandó fogalmak forgalomban vannak, de nem véglegesülnek soha, nem nyugszanak meg egy azonosságban, nem állandósulnak, nem ülepednek le egy jelenlétkben, nem társulnak egy statikus jelentéshez. A dekonstrukcióval szemben minduntalan megfogalmazódó költői kérdé-

³⁴² Derrida: Az el-különbözőződés (*La différence*). 43.

³⁴³ Uo. 45.

³⁴⁴ Uo. 47.

³⁴⁵ Uo.

³⁴⁶ Derrida: *Excerpt from Différance*.

sek egyike az, hogy a folyamatosan megújuló „leépítések” hová vezetnek. Mire megy ki a játék? A „semmire”? Egy leülepedett, azonos, egységes, jelenlevő és definiálható valamire – kevésbé. Hová vezet a dekonstrukció eldöntetlensége, talajtalansága? Vagy minek adhat talajt ez a „talajtalanság”? Önmaga céljává válik-e a dekonstrukció? Beszélni kell-e a dekonstrukció öndekonstruktíójáról? A dekonstrukció dekonstruálja a „dekonstruálhatót”, majd „önmagát” is? Hogyan, ha önmagasága sincs? Marad-e belőle valami, ahol a „valami” is csak tételezett és megújuló dekonstruálás tárgyává válik? A dekonstrukció, szemben a heideggeri destruktíóval, ahol a *destrukció* és *konstrukció* egysége alapoz (Einheit von Destruktion und Konstruktion),³⁴⁷ nem vall magáénak kimondottan konstruktív szándékot, valójában azonban a dekonstrukció *radikálisan konstruktív* (de-Konstruktív), hiszen a lebontásokkal, ízekre szedésekkel egy más, befejezetlen, új kontextus felé tendál, de nem úgy, mintha valaha is leülepedhetne, véglegesülhetne a mindig magára várató kontextus. A de-(Kon)strukció felülírja továbbá a tiszta destruktó és konstrukció, dekonstrukció és konstrukció oppozicionális szembeállíthatóságát is. A de-(Kon)struktv kontextus nem rendelkezik már azonossággal, egységgel, oppozíciókra való alapozhatósággal, jelenléttel, és így, mondhatni, már-már nem is létező kontextus, hanem olyan, amely előfeltételezett önmagát bármikor átadja a de-(Kon)strukciónak. Talán ebben áll az, hogy a dekonstrukció „befejezetlen mozdulat”, a lehetetlenség élménye (deconstruction as the experience of the impossible),³⁴⁸ vagyis a dekonstrukció nem lehetséges (*is not „possible”*), ha lehetséges (if possible).³⁴⁹ A dekonstrukció anarchikusnak minősíthető, kétségbe vonja az *archét*, az eredetet, a parancsot, de ugyanakkor konstruktív, és radikálisan alkotó jellegű.³⁵⁰ Konstruktív, pontosabban de-Konstruktív jellegét, mi is fejezhetné ki jobban, mint a humán- és a társadalomtudományok egész körére való erőteljes hatása.

De milyen következményekhez vezet, ha a *différanca* mozgása és megkettőződése „áttérjed minden szóra és fogalomra, s annak mutatja őket, amik valójában, miközben meg is akadályozza, hogy azok legyenek, amik”³⁵¹ Nincs olyan „entitás” vagy „id-entitás”, amire ne

³⁴⁷ Lásd Heidegger: Sein und Zeit. 6. Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie. 27–36.

³⁴⁸ Derrida: Politics and Friendship. 192.

³⁴⁹ Uo. – „Deconstruction is not »possible« if »possible«”.

³⁵⁰ Uo. 22. – „Deconstruction is undoubtedly anarchic; it would be in principle, if such a thing could be said. It puts into question the arche, the beginning and the commandment [...]” 22.

³⁵¹ Bennington/Derrida: Jacques Derrida. 196.

terjedne ki a *différance* mozgása. A dekonstrukció és kritikai fogalmi/kötegei (faisceau) egyfajta túlisághoz vezetnek/vezetnének el, mutatnak/mutatnának rá. Dekonstruktív szempontból így elsődleges feladat az *identitás*-, az *azonosságtudat*, az *egységtudat*, a *jelenlét* és a tiszta eredet *tudatának*, a fogalmi *oppozíciókra* való *alapozhatóság*, a *jelentésbeli azonosság*, a „középpont”, a *központosítás*, a centrizmus, a nyugat-centrizmus, etnocentrizmus stb. leépítése és ízekre bontása, a metafizika és a metafizika-politika fogalmi rendszerének meghaladása és a hozzá társuló gondolkodásmód, praxis, valamint „intézményi keretek” meghaladása, és talán a meghaladás „*meghaladása*”. A dekonstrukció fogalmi/kötegei (faisceau) így nem csak új kifejezések, hanem műveletek, akciók.

Derrida dekonstrukciójában a vizsgált fogalmak „köteggé válását” követhetjük nyomon. A heideggeri-gadameri destrukció radikalizálásaként is felfogható dekonstrukció nézőpontjából Derridánál már nem az *újraértelmezésére* esik a hangsúly, hanem a *darabokra szedésre*. A dekonstruktív kritikai kötegek (faisceau) a jelenlevő-lét, az egység és az azonosság, egyúttal a jelen-lét metafizikának vagy a metafizikának mint jelen-lét-tudománynak a dekonstrukcióját szorgalmazzák. Mindezek – a fogalmak helyett köteggnek nevezett kifejezések – nem pozitív, kész fogalmak. Nem válaszolnak a „*Mi« a...?*” kérdésre, hanem dekonstruálják azokat, illetve dekonstruálják a kérdésfeltevés azon módját is, amely már eleve előfeltételez egy „mi”-t vagy egy „ki”-t. A „*Ki...?*” és a „*Mi...?*” kérdéseknek, a logoszhoz és a logologikus beállítódásához kötődő hagyománynak – amely szükségszerűen a valaMiről beszél³⁵² – a dekonstruktív nyelvhasználat ellentmondani látszik. Derrida dekonstrukciója rámutat a nyelv mondásának és írásának egy módjára, a nyugat-európai metafizikai hagyomány bizonyos elmozdítását kísérelve meg. Ahogy a dekonstrukció nincs/(nem van), (es „ist” nicht), úgy nem is állítja azt, ami van/létezik („ist”). Amit a *différance*, a *dissémination*, a *négociation*, a trace, a pharmakon és más derridai kritikai fogalmak „mondani akarnak” – ha mindenképpen mondani kell –, akkor az fogalom *előtti* („vor” dem Begriff), *szó és név előtti*, („vor” dem Wort), a valami, a „mi” előtti, („vor” dem „Etwas”), nem bír már léttel és jelenléttel.³⁵³ Derrida mindazon fogalmak dekonstruk-

³⁵² Derrida: *Wie nicht sprechen?* 63. – „Ein Logos spricht notwendig von etwas; er kann nicht vermeiden, von etwas zu sprechen; es ist unmöglich.”

³⁵³ Vö. uo. 19. – „Es »ist« nicht und sagt nicht dies, was »ist«. Dies, was die »différance«, die »Spur« und so weiter »sagen-will« – was von nun an nichts sagen will –, dies wäre »vor« dem Begriff, dem Namen, dem Wort, »etwas«, das nichts wäre, das

cióját és darabokra szedését javasolja, amelyek valamiféle „jelenlétre”, eredetre, középpontra, egységre, azonosságra utaltak, mint az „eidosz, arché, télosz, energia, ouszia, lényeg, lét, létezés, szubsztancia, szubjektum, igazság, érzékfölötti, tudat, lelkiismeret, Isten, ember stb”.³⁵⁴ A dekonstruktív művelet terminológiai és etikai-politikai-jogi eljárásbeli leépítéseket kíván meg: konkrétan az *Én*, a szubjektum, az *identitás*, az a *kultúra*, a kulturális identitás egységelvű és azonosságelvű elgondolásának a leépítését, ugyanakkor az ezekre a definíciókra alapozott etikai, politikai és jogi rendszerek dekonstrukcióját, az etnocentrizmus és a centrizmusok dekonstrukcióját, mint a nyugat-centrizmus, Európa-centrizmus dekonstrukcióját is. Mindez az azonosító fogalmi gondolkodás és a hozzá kötődő praxis kritikáját és dekonstrukciós igényét jelenti meg, amely egy sor más fogalom és bevett praxis dekonstrukciós igényével társul: a kommunikáció, a konszenzus, a kooperáció hagyományos formális felfogásának dekonstrukciójával, az emberi-politikai jogok, a társadalmi igazságosság és a demokrácia nyugat-centrikus voltának dekonstrukciójával.

nicht mehr dem Sein, der Anwesenheit oder der Gegenwärtigkeit des Gegenwärtigen [...] angehörte.”

³⁵⁴ Derrida: *Grammatológia*. Előszó. 12.

2. METAFIZIKA-POLITIKA

„For an articulation between deconstruction and politics to be possible must imply a radical re-elaboration of the concept of politics in its general circulation. Politics is a concept heavily marked by a great number of traditional and deconstructible *philosophemes*.³⁵⁵”

2.0. Bevezető

Metafizika és metafizika-politika

„Még soha senkinek nem jelent meg a Szubjektum, ez az, amit végső soron mondani akartam. A szubjektum mese [...] és ez nem azt jelenti, hogy többé nem kell komolyan venni (a szubjektum maga az, ami komoly), hanem azt, hogy az iránt érdeklődünk, vajon egy ilyen mese miféle konvencionális beszédet és elképzeléseket feltételez.”

(J. Derrida)³⁵⁶

„A szubjektum is egyik alapelve a kiszámíthatóságnak – a politikában (és még a jelenlegi demokrácia-felfogásban is, amely kevésbé tiszta, homogén, feltéve, ha nem hiszünk benne, vagy nem tesszünk úgy, mint aki hisz benne, ami kétségkívül megköveteli, hogy újragondoljuk, radikalizáljuk, mint egy eljövendő dolgot), a jogban (az emberi jogokról ugyanazt mondhatnám, amit a demokráciáról mondtam), és a morálban.”

(J. Derrida)³⁵⁷

A filozófiai fogalmak dekonstruktív-genalógiai elemzésekor hangsúlyt kap az a kérdés, hogy milyen viszony áll fenn a nyugat-európai filozófiai hagyomány, a nyugati metafizika fogalmi rendszerei és a nyugati társadalmi-politikai rendszerek és intézményi struktúrák, a „techno-metafizikai modernizmus”³⁵⁸ között. Hogyan hatnak ki a metafizikai fogalmak a (metafizika-)politikára? Amennyiben beszélhetünk nyugati metafizikai fogalmakról, hierarchizáló és totalizáló metafizikai gondolkodásról, annyiban beszélhetünk metafizika-politikáról is. Hogy ez az ún. metafizikai, hierarchizáló és totalizáló

³⁵⁵ Derrida: Politics and Friendship. 177.

³⁵⁶ Derrida: „Jól enni pedig muszáj”, avagy a szubjektumszámítás. 303.

³⁵⁷ Uo. 311.

³⁵⁸ J. Derrida: Economies of the Crisis. 73.

agresszió a nyelv közegében érvényesül-e, pusztán nyelvi-e, vagy pedig politikai, gazdasági, kulturális, netán katonai agresszió is, azt nehéz lenne tézisszerűen megfogalmazni, viszont mindezek egymáshoz való viszonya nagyon is komplex és figyelemre méltó. A metafizika és az ún. metafizika-politikai fogalmak közötti párhuzam kimutatásának két markáns képviselője J. Derrida dekonstrukciója és J.-F. Lyotard posztmodern szemlélete. Derrida dekonstrukciójában és Lyotard posztmodern szemléletében egy váltás igénye jelentkezik: váltás a modernről a posztmodernre, az egységről a sokféleségre és a multiplikációra, az azonosságról a különbözősége, a *différance*-ra, illetve a *différend*-re, az *Énről* a *Másikra*, politikai vonatkozásban a *Sajátról* az Idegenre, ugyanakkor mindkét esetben erőteljes demokrácia-kritika, univerzalizmus-kritika és etnocentrizmus-kritika fogalmazódik meg.

Derrida a metafizikai fogalmak elemzésétől a politikai „aktivitáshoz” jut el abban a tudatban, hogy a múlt század konfliktusai, tömegmészárlásai, a fasizmus és a kommunizmus, a totalitárius ideológiák, a holokauszt, ugyanakkor a kolonizációs hagyomány is a metafizika nyelvi közegében zajlott. Lyotard hasonló felismerésben műveli a filozófiai és a politikai fogalmak analízisét posztmodern összefüggésben. Lyotard és Derrida munkásságán nem kevésbé hagyott nyomot Marx kapitalizmus- és imperializmuskritikája, az eldologiasodás, az elárusodás folyamatának kritikája, összességében pedig a nyugati kultúra etnocentrizmusának, demokrácia-felfogásának, kozmopolitizmus-elvének kritikája. A metafizika-kritika így nemcsak filozófiai jelleggel bír, hanem politikai vonatkozásban is aktualizálódik, a metafizika-kritika így totalitarizmus-kritika is, kritika a totalitás, az univerzalizálhatóság, az egységesíthetőség és a hierarchia politikája ellenében, az etnocentrista „konszenzus” retorikája és a demokratikus agresszió ellenében.

A nyugati kultúrában lényeges szerepet játszik az egység szempontú, azonosság-centrikus beállítódás, a demokrácia elve, a kereszténység, a szellem filozófiája, a szellem kolonizációja, majd annak kapitális transzformációja (a marx *inspiration in spirit* nyomán),³⁵⁹ csakúgy, mint a humanizmus, a nemzetállam, az identitás, a kultúra és a válság fogalma, a kolonizáció, neo- vagy posztmodern-kolonizáció, a nyugati jóléti államok demokratikus diskurzusai, demokratikus agressziója, és azok global(atin)izáló³⁶⁰ tendenciái. Mindezekre egyfajta válaszreakcióként is aktivizálódnak a destruáló, dekonstruáló, fragmentáló posztmodern és poszt-posztmodern elméletek, a destruk-

³⁵⁹ J. Derrida: *The Deconstruction of Actuality*. 112.

³⁶⁰ J. Derrida: *Hit és tudás. A „vallás” két forrása a pusztaság és határain*. 50.

ció különböző formái, a dekonstrukció, a de-humanizáció, a de-kolonizáció, egyfajta de-ontologizálás, „metafizikátlanítás”, ugyanakkor a nyugati metafizika nyelvezetéhez kötődő intézményi rendszerek erőteljes kritikai hulláma, a modernizmus szellemi világának dekonstrukciója, a posztmodernizmus, a (poszt)posztmodernizmus, a posztmodern hauntológikusan paradoxális „*után*”-ja.

A posztstrukturalista, posztmodern, poszt-posztmodern, illetve a *különbség* filozófiai, etikai, politikai, jogi és gazdasági kérdéskörének felfogásai a metafizika és a metafizika-politika ellenében fogalmazódnak meg, ugyanakkor megjelenik a *különbség* kulturális, etikai, politikai, jogi és gazdasági felfogásának dekonstruktív igénye. Derrida dekonstrukciója a nyelv fogalmi rendszerét és leülepedését töri meg a hagyományos fogalmi rendszerek dekonstrukcióját célozza meg, ugyanakkor bírálja azokat az etikai, politikai, jogi rendszereket és intézményi struktúrákat is, amelyek e fogalmi nyelvezeten alapulnak. Derrida dekonstrukciójában a metafizikai hagyomány kritikája, ugyanakkor e hagyomány nyelvezetéhez és fogalmi rendszeréhez kötődő dekonstruktív szándék az 1980-as évektől politikai vonatkozásaiban aktualizálódik. A derridai „klasszikus dekonstrukció” egyre inkább kiterjed a politikai és az etikai-politikai fogalmak, koncepciók analizésére, mint az igazságosság, felelősség, demokrácia, vendégszeretet, megbocsátás, barátság, szuverenitás olyan művekben, mint a *Rogues*, *No Apocalypse*, *Racism's Last Word*, *Laws of Reflection*, *Psyche*, *Declarations of Independence*, *Politics of Friendship*, *Of Hospitality*, *On Cosmopolitanism*, *Affirmative Deconstruction*, *Force of Law*, *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971–2001*. Mindezzel Derrida a dekonstrukció etikai, politikai és jogi applikációját jeleníti meg, azonban ellent is mond annak, hogy *ténylegesen* lett volna a dekonstrukcióban bármiféle „fordulat”, éppen azért, mivel a dekonstrukció voltaképpen mindig is – a metafizikai fogalmak elemzésekor is – a politikai, jogi és etikai problémák körül mozgott.³⁶¹ Derrida konkrét fogalmak, koncepciók, konstrukciók felülvizsgálatát, dekonstrukciós analizését célozza meg, egyfajta politikai dekonceptualizálást, a fennálló egységesítő etikai, politikai és jogi diskurzusok dekonstrukcióját.

Derrida dekonstrukciója „a *felfordítás* nélkülözhetetlen fázisát tartalmazza”,³⁶² Nietzschehez csatlakozva *Túl jön és rosszon* kerül

³⁶¹ Vö. Devid Bates: *Crisis Between the Wars: Derrida and the Origins of Undecidability*. 6. – „[...] deconstruction itself was always already about the political, the legal, the ethical, that these problems were already central.”

³⁶² Derrida: *Könyvkívület. Előszók*. In *Disszemináció*. 9.

oda, ahol megtörik, vagy inkább elmozdul a nyugat-európai metafizikai gondolkodási séma. Közel sem állítható, hogy felszámolódik a metafizika, következésképp sem a metafizika-politika, azonban az minden bizonnyal elmozdulni/kimozdulni látszik. Ahogyan megrendül, destruálódik és dekonstruálódik a szubjektum, az Én, az identitás, a kultúra hagyományos státusa, ugyanúgy dekonstruálódik az ezekhez kötődő etika, politika, jog, gazdaság, hiszen a megrendített, elmozdított szubjektum már más igényeket szorgalmaz. Ilyen igény a szubjektum és a szubjektum kultúrájának, fallogocentrikus struktúrájának a dekonstrukciója, a metafizika és a metafizika-politika dekonstrukciója, az etnocentrizmus és az *egységesítő, totalizáló, univerzalizáló beállítódás* dekonstrukciója. Derrida munkássága nyomán az utóbbi évtizedekben egyre inkább felerősödött a dekonstrukciónak a humán és a társadalomtudományokra, valamint az etikai-politikai-jogi diskurzusokra gyakorolt hatása. Számos olyan tanulmány íródott a dekonstrukció szellemében, amelyek a jogi diskurzusok és a critical legal studies, valamint az intézmények és a jogi rendszerek legitimációs problémájának irányába kumulálódtak, a figyelmet a jogi döntéshozás etikai, politikai és gazdasági karakterének irányába terelve.

2.1. A posztmodern mint a modernizmus *hauntológiája*

„A radikalizálás mindig gyászolja is, amit radikalizál – Avagy a gyászolás mindig radikalizálja is, amit gyászol.”

(J. Derrida)³⁶³

„»The time is out of joint«: a formula az időről beszél, azt is mondja, az idő, de egyedül erre az időre utal, »erre a korra«, »erre az időre itt«, ennek az időnek az idejére, ennek a világnak az idejére, mely Hamlet számára »a mi időnk« volt, »csakis erre a világra itt«, erre a korszakra, és semmi másra. Az állítmány mond valamit az időről, és a lenni ige jelen idejével mondja (The time is out of joint), ám ha akkor mondja, abban a másik időben, az egyszerű múltban, egyszer a múltban, akkor hogyan vonatkozhatnék minden időkre?»

(J. Derrida)³⁶⁴

³⁶³ J. Derrida: *Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé.* 102.

A posztmodern jelenség generálta terjedelmes szakirodalmi munkák java része alapján a posztmodern jelenség megközelítőleg a XX. század elejére „datálható”, azonban „kezdet”, státusa, egységes „egész”-volta, „(ön)azonossága”, „definíciója” és egyáltalán „léte” igazából kérdés, csakúgy, mint az olyan formális fogalmi oppozíciókra való alapozhatósága, mint a modern-posztmodern, illetve a modern és nem-modern oppozíciói. Mindezzel, egyrészt, a posztmodern kifejezés fogalmi tisztasága, egységes jelentésének tiszta volta, egyúttal a modernizmus szemlélete kérdőjeleződik meg, de ezzel már elő is feltételeznénk a posztmodern szemléletmódot, mielőtt még beszélhetnénk róla, és kategorikusan el is határolnánk a modernt a posztmodernről, vagy a modernizmust a posztmodern(izmus)tól, holott célunk éppen ennek az elkerülése vagy kérdéses voltának a felmutatása volt.

A posztmodernről mint egységes irányzatról nem beszélhetünk – gyakran irányzatként is megkérdőjeleződik –, hanem inkább többféle posztmodernizmusról van szó. Voltaképpen már a modernizmus formái és hatásai is különbözőképpen jelennek meg. A posztmodernnek nincs identitása, egysége, lényegi sajátzerűsége, „mi”-volta. Egyrészt a modernizmus meghosszabbításaként és megkérdőjelezéseként felfogott, másrészt nem is merül ki pusztán e meghosszabbításban és megkérdőjelezésben, hiszen a posztmodern beállítódás új szemléletmód lehetőségeként és új érzékenységgént is felfogható. Éppen ezért vitatott a posztmodern megnevezés etimológiailag is, hiszen a posztmodern, a modern *után*iként jut kifejezésre, az viszont gyakran megkérdőjeleződött, hogy a posztmodern valóban *után*-e, és ha igen, akkor valóban kimerül-e a posztmodern ebben az „után”-ban? Mikor „kezdődik” az „*után*”? Mikor ér „véget” az „*előtt*”? Állítható-e egyáltalán ilyen kategorikusan a modernizmus vége, „valaminek” a „*vége*” vagy a „*kezdet*”? Valóban eldönthető lehetne-e ily elnagyoltan, a „*kezd*” és a „*vég*” e primitív logikája és szembeállítása? Egyes teoretikusok a posztmodern jelenséget a modernizmus elemeként vagy annak végeként határozzák meg, illetve mint poszt-modernet vagy transz-modernet, megkérdőjelezve ezzel a posztmodernizmust mint önálló irányzatot, míg mások már az ezredforduló poszt-posztmodernjéről és a posztmodern „*után*”-járól beszélnek. Vattimo szerint a posztmodernizmus „*késő modernitás*”,³⁶⁵ amennyiben azonban a posztmodernizmust a modern végeként értelmezzük is, ez már *olyan vég, amelyik már után is egyben*, így „a »poszt« elébe kerül és előtte jár annak,

³⁶⁴ Uo. 59.

³⁶⁵ Vö. Aurel Codoban: Postmodernismul, o contrautopie? 103.

aminek az *utánja*”.³⁶⁶ Mire véljük e formális logikát bontó paramodernizmust vagy e hauntológikus posztmodernizmust? A posztmodernizmus egyúttal „önmaga” megelőlegezése és megkésettsége, azt is magába foglalja, vagy arra is ráutalt, amin túllépni akar, „önmaga” modern „önmagájának” naiv eltörlés-igénye, „Ön”gyilkossága, de a gyász munkájának nyomán – ahogy erre Freud jól figyelmeztetett³⁶⁷ – a patológikus gyász nyomán, a gyász sikertelen munkája nyomán, önmaga folytonos szellemszerű visszakísértése is. Úgy kísért vissza, utalva Derrida „szellemes” *hauntológiájára*, akár Marx szellemei kísértik Derridát és a posztmodern vagy poszt-posztmodern társadalmat, vagy ahogyan Derrida *hauntológiája* és szellemei kísértenek tovább.

Hans Bertens *A posztmodern Weltanschauung és kapcsolata a modernizmussal* című tanulmányában kifejti, hogy a posztmodernizmus kapcsán jelentkező terminológiai bizonytalanságok oda vezethetnek – amennyiben nem egységesíthetőek annak definíciói –, hogy elvileg minden esetben külön kellene döntenie arról, hogy mi nevezhető az erre a címre pályázó elgondolások közül posztmodernnek, vagy pedig „ki kell nevezni a terminusnak egy bizonyos használatát »hivatalosnak«, s ekkor a többi posztmodernizmust át kell keresztelni”.³⁶⁸ De hogyan dönthető el, hogy ki legyen a posztmodernizmus zászlóvivője, hogy a terminus melyik használatát kellene „hivatalosnak” kinevezni, hogy mi a posztmodern „általánosságban”, és hogy ki a „leginkább” posztmodern, amellyel ellentétben más definíciók és elgondolások nem posztmodernnek vagy „kevésbé” posztmodernnek, illetve pszeudo-posztmodernnek? Mindezt tovább fokozhatnánk, ha a posztmodern „*után*”-jára vagy a poszt-posztmodernre vonatkoztatnánk, hiszen így a poszt-posztmodern többszörösen is előtte járna annak, aminek az „*után*”-ja – egy hiperbolikus fokozás nyomán. Ezek a kérdések éppen a (poszt)posztmodernizmus többéltű természetére, voltaképpen arra az aspektusára mutatnak rá, hogy az ellentmondani látszik merev kategóriarendszereknek, terminológiai behatárolásoknak, ugyanakkor a modernség szellemében gyökerező tudományosságnak és definiálási kísérleteknek is.

Frederic Jameson *A késői kapitalizmus kulturális logikája* című tanulmányában a következőt írja: „ha nem fogadunk el valamiféle általános értelmű kulturális dominanciát, akkor a ma történelmének olyan felfogásához térünk vissza, mely azt mint abszolút heterogeni-

³⁶⁶ Veress Károly: *A hermeneutika a modern és a posztmodern határán*. 61–67.

³⁶⁷ Vö. S. Freud: *Gyász és melankólia*.

³⁶⁸ Hans Bertens: *A posztmodern Weltanschauung és kapcsolata a modernizmussal*. 21.

tást, véletlen különbözőséget, eldönthetetlen hatékonyságú és különálló erők egyidejű fennállását láttatja”.³⁶⁹ A posztmodern jelenség vagy a posztmodernizmus azonban éppen olyasmit jelöl, ahol a különbözőségek nincsenek, nem lehetnek egységbe szedve, amely destabilizálni látszik az általános érvényű kulturális dominanciát, ahol éppen a *heterogenitás*, a *véletlenség*, az *eldönthetetlenség* kerül túlsúlyba, hiszen nem érvényes már ama modern vagy metafizikai hagyomány fennhatósága, amely tételezi az egységet, és ha az meginogna, később mégiscsak helyreállhatna abban a helyreálló azonosságban, amelyről Hegel beszélt. A posztmodern státusa így játékban van, nem öncélú játékban, hanem olyan játékban, amelynek célja nem belátható, vagy még inkább, éppen, hogy cél nélküli. Érvényes rá az abszolút heterogenitás, a különbözőség, az eldönthetetlenség és a véletlenszerűség – ahogy azt Jameson állítja – azonban ellenállni látszik egy általános érvényű dominanciának, hiszen érvényes rá a véletlenszerűség, a töredezettség, a szóródás, az osztódás és a halogatás, mindezek pedig *kérdéssé* teszik státusát és jelen nem levő „identitását”.

A posztmodern terminológiai és definíciós útvesztőjében Köhler összegző meghatározását a következőképp körvonalazza: „»a posztmodern« terminus ma már általánosan használható mindazon kulturális jelenségekre, amelyek a második világháború óta kerültek felszínre, s amelyek változást jeleznek az érzékenységben és az attitűdben, amelyek a jelenkort »a modern utánivá teszik«”.³⁷⁰

Liotard hangadó munkájában *A posztmodern állapot*-ban úgy definiálja a posztmodernit, mint ami „a kultúra helyzetét jelöli azon átalakulások után, melyekkel a 19. sz. vége óta a tudomány, az irodalom és a művészetek játékszabályainál találkozunk”.³⁷¹ A modern kor lényegi sajátossága, hogy az elbeszélésekhez fordul, valamint olyan az elbeszélésekhez kapcsolódó eszmerendszerekhez, mint a felvilágosodás vagy a küzdelem a helyes erkölcsi és politikai célért, vagy éppen az „egyetemes békéért”. Ezzel szemben a posztmodern kort Lyotard a „nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságként”³⁷² határozza meg.

Ihab Hassan szerint a posztmodernizmus olyasmi, ami „tagadja önmagát”,³⁷³ szemléletmódjában a posztmodernizmus a nihilizmussal és az önrombolással kerül összefüggésbe, amely szorosan kötődik a

³⁶⁹ Frederic Jameson: *A késői kapitalizmus kulturális logikája*. 418.

³⁷⁰ Michael Köhler: Postmodernismus. *Ein begriffsgeschichtlicher Überblick*. 8.

³⁷¹ J.-F. Lyotard: *A posztmodern állapot*. 7.

³⁷² Uo. 8.

³⁷³ Bertens: i.m. 32.

dekonstrukcióhoz. A posztmodernizmus egy lehetséges fogalma felé c. írásában a modern és a posztmodern összevetését illetően azok irányadó fogalmainak ellentétességét emeli ki. A modernizmus a forma, cél, hierarchia, műtárgy, befejezett mű, szintézis, jelenlét, koncentrált-ság, paranoia, eredet, ok, metafizika és determináció által írható le, a posztmodernizmus pedig a játék, véletlen, a mű mint történés, dekonstrukció, hiány, szórtság, kombináció, skizofrénia, el-különböződés, nyom és indetermináció által.³⁷⁴ Hassan e leíráshoz azonban hozzáfűzi azt is, hogy ezek a fogalmak nem feltétlenül ellentétek egymással, hiszen maguk is belső ellentmondásokat tartalmaznak. Hans Bertens ugyancsak hangsúlyozza, hogy a posztmodern egy „totális pluralizmus felé mutató olyan tendencia, amelybe könnyedén beleférnek egymást kölcsönösen kizáró kategóriák”,³⁷⁵ hisz a *Sokaság* uralma jut érvényre az Egy fölött.

A posztmodern jelenség által a heterogenitás, a pluralizmus, a többféleség, a különbözőség, a mozaikszerűség, a hibriditás, az egységek és azonosságok meghasadása, az Egy-*En* elvesztése, a szubjektum, az identitás és az „Önmaga” válsága, a dekultúra, dehumanizáció, dezintegráció, dekonstrukció, a linearitással és a modern időfogalommal szembeni gyanú, az igazság relativitása és az eredetnélküliség kerül előtérbe. A „biztos tudás” megtörése és a hagyományos világképek és világnézetek (Weltanschauung) differenciálódása, felbomlása válik uralkodóvá, és ellehetetlenedik a világfelfogás egységes szemlélete. A „Mi is a posztmodern?” vagy netán a „Mi a poszt-posztmodern?” kérdés bizonytalansága többféle értelmezés lehetőségét vagy többféle lehetőség értelmezését rejtje magában – s talán leginkább a „Mi...?” és a „Ki...?” kérdésekre adott válaszok alanyainak ellehetetlenülését –, sosem készen állva, hanem mindig játékokban maradva, olyan játékokban, amely nem ér célba, és nem tesz lehetővé egységes definíciót.

A posztmodern jelenségek és elméletek erőteljesen megkérdőjelezzik, leépítik és ellehetetlenítik az identitás, a szubjektum és az azonosság koncepcióit, az egységsszemléletet, az univerzalizálható eszmenrendszerek létét, és egyáltalán a létet mint jelen-létet. Az *identitás*, a szubjektum, az *En*, a *személy*, csakúgy, mint az egységesen értett *kultúra* státusa számolódik fel. A társadalmi, kulturális, nyelvi, politikai – egy szóval a társadalom minden rétegét felölelő – differenciálódások és széttöredezések pedig a posztmodern „szellemiségében” már nem egységesíthetőek, rendszerezhetőek és kategorizálhatóak. A posztmo-

³⁷⁴ Vö. Ihab Hassan: *A posztmodernizmus egy lehetséges fogalma felé*. 54.

³⁷⁵ Bertens: i.m. 33.

dern kontextusban a hagyományos világszemlélet válsága, a metafizika és fogalmainak a válsága, ugyanakkor e fogalmak definíciójához kötődő intézmények, etikai, politikai és jogi rendszerek „válsága”, egyszóval egy szemléletrendszer „válsága”, és egyúttal a válság „válsága” kerül előtérbe. De *válság*-e, hogy nem rendelkezünk egységes azonosulási modellel, vagy pedig éppen a különböző partikularitások érvényesítésének lehetősége?

A posztmodernizmus hozta átrendeződések egyfajta áttekinthetlenséget és „válság”-tudatot produkálnak, radikalizálnak, és egyúttal infláció tárgyává is tesznek: filozófiailag a szellem filozófiájának válságát,³⁷⁶ a nyugati metafizika válságát, ugyanakkor a nyugati metafizika leépítési kísérletének metafizikusságát és válságát is, valamint e válság inflációját, e „válság” „válságát”. Nietzsche „korszerűtlen” filozófiájában már hangsúlyosan megjelenik a metafizika túlhaladására tett igény, majd ezt követi a heideggeri-gadameri destrukció, Adorno ideológiakritikája, ugyanakkor ez radikalizálódik a posztstrukturalizmusban, a dekonstrukcióban és a posztmodern elméletekben. A metafizikából lett metafizika-kritika, végül illuzórikus posztmetafizikai igény, a metafizika leépítésigényének inflációja és válsága. A metafizika történetét meghatározó egységszemlélet, azonosságcentrikus beállítódás és idealizmus a töredezett posztmodern vagy poszt-posztmodern korban mindinkább kimozdulni látszik, azonban felütik fejüket a különböző szekták és a New Age mozgalom, amelyek Habermas szerint éppen az egységre és az egészre való kíváncsi szükségleteit elégítik ki.³⁷⁷ Megjelennek továbbá a politikai egységesítés és homogenizálás új változatai és csoportosulásai, ugyanakkor egyre erőteljesebben felmerül a gyanú a metafizika meghaladásigényének metafizikusságával szemben.

A posztmodern kornak a válsággal való asszociálása az irodalom és a művészetek területén is erőteljesen megmutatkozik, ennek néhány példája Poe, Baudelaire, Kafka, Orwell, az avantgárd, dadaista és szürrealista művészetek. Sajátos jelenség a bécsi akcionizmus Hermann Nitsch, Günter Brus, továbbá Gunther von Hagens tudományos-művészete vagy művészi tudományossága.

³⁷⁶ Lásd erről: „To say crisis is to appeal to the subject of Europe, to recall it to itself, to its unity, its »freedom«, just as Valéry did at the end of *The Crisis of Spirit* (1919), at the point where he spoke precisely of the »European Spirit« and of a »diminutio capitis of Europe«.” – Derrida: *Events? What events?* 72.

³⁷⁷ Jürgen Habermas: *A metafizika utáni gondolkodás motívumai*. 180.



1. és 2. kép: Günter Brus: Wiener Spaziergang (1965/1989)

Kérdés viszont az, hogy a művészet e bécsi és hagens-i vonala, „pesszimizmusa” tekinthető-e újfajta optimizmusnak vagy affirmáló igenlésnek, ahogyan erre Derrida Nietzsche nyomán utal? Vagyis a pesszimizmus a modernizmus felől nézve pesszimizmus, posztmodern vagy poszt-posztmodern, a posztmodern paradoxális, visszakísértő „*után*”-jának szempontból újfajta optimizmusnak is tekinthető, akár a dekonstrukcióban felidézett nietzschei örömteli affirmáció.



3. kép: Gunther von Hagens: Body Worlds – (Bologna 2013)



4. kép: Hermann Nitsch: Scatto Della Performance (130 action, 2010)

A posztmodern jelenség – és mindaz, amit az maga „*után*” von – első látásra a válsággal asszociálódik, ahol a válság, mint sajátos nyugati koncepció, és mint egyfajta „diszfunkció” jelenik meg. Európá-szerre jelentkező, „örök visszatérő” gazdasági válságok, posztmodern vagy „posztmodern utáni” (ahol megint csak a modern „*után*”-jának paradoxális kísértése bagatellizálódik) politikai forradalmak, geopolitikai változások, latens vagy nem latens háborúk, posztmodern hideg-

háború, a demokratikus rendszerek válsága és agresszív globalizálódása, a tudományok területén jelentkező fogalmi válságok és szakadások stb. formájában. A radikális váltások és a világaspektus átértékelődéseire már a nihilizmus is utal: a tudás megkettőződik, az igazság tudományos követelménye maga e tudományos követelményre van alkalmazva. Ez éppen az európai nihilizmus egyik alapja Nietzsche-nél – Lyotard interpretációjában.³⁷⁸ Különböző diszciplinák eltűnnek, más diszciplinák saját határait lépik át, új tudományágak jönnek létre, „fakultások» mindenféle intézetekké és alapítványokká robbannak szét”.³⁷⁹ Az egységek és a homogenitás meghasadásából kifolyólag pedig *nincs egységes kritérium-, illetve értelmezési és értékelési rendszer*. Ennek ellenére viszont továbbra is fennáll, vagy visszakisért a posztmodern homogenizálásra és új egységesítésre hajló igénye, a politikai-gazdasági-kulturális egységesülés és neo-integráció visszakisértő modern „fogalma” és konstruálása.

Derrida elgondolása alapján a válságról zajló diskurzus egyre inkább a techno-gazdasági és a kulturális válság diskurzusaira redukálódik,³⁸⁰ és ismételten a válság hatványozott válságából való kitörés különböző stratégiai kérdései kerülnek előtérbe. De miben áll valójában a „válság” e folytonosan megújuló hagyományos, hauntológikus beszélye? Egy fogalmi és az ahhoz kapcsolódó rendszerbeli-, intézményi apparátus jelentkezik dekonstrukciós igénnyel a posztmodern vagy a posztmodern „*utáni*” tapasztalathoz képest, ahol az „*után*” még mindig a modernizmus szellemét idézi a maga binaritásában és oppozicionális szembeállításában. A nyugati kultúra fogalmi apparátusa látszik differenciálódni és öndekonstruálódni, de ezzel párhuzamosan egyfajta, a modernizmus szellemét idéző, visszakisértő „*újra-definiálás*” és „*új egységesítés*” is megfigyelehető, azonban a posztmodern elméletek és a dekonstrukció egyre kevésbé tesznek lehetővé egy újabb konglomerálódott definíciókra, rögzült, merev fogalmi apparátusra alapozott rendszert, rendszerszemléletet és egy ezekre épülő intézményi kultúrát.

Mindezek alapján elmondható, hogy a posztmodern – vagy annak további fokozásai – mellett számos vonatkozásban a modernizmus hatásai is fennállnak és érvényesülnek, annak szellemei kísérte-

³⁷⁸ J.-F. Lyotard: *A posztmodern állapot*. 84.

³⁷⁹ Uo. 85.

³⁸⁰ Lásd erről: „Reduced, then, to the correlation of two places: the techno-economic, despite its being so difficult to circumscribe, today more than ever, and the cultural, which ended up being the name of all the rest!” – Derrida: *What I Would Have Said...* 62.

nek. Éppen ezért egyfajta nyitott rendszerfogalom kérdése kerül előtérbe, vagy méginkább egy dinamikus rendszernélküli (rendszer)/*köteg* (faisceau) kérdése, egy hiperbolikus etika kérdése, egy duplagondol *nélküli* politika kérdése, egy *objektív* jog *nélküli* jog kérdése, a *vélemények politikája* és a *hierarchiák dekonstrukciója*. A posztmodernizmus és a poszt-posztmodernizmus hozta átalakulások és a radikális váltások nagyrészt a válsággal, és a modernizmus válságával is asszociálódnak. Felerősödik az ún. véget sejtető elgondolások retorikája: mint a modernizmus vége, a történelem vége, a metafizika vége, az utolsó ember vége, a jóléti állam vége. Következésképp elkerülhetetlenül dekonstruálandóvá válik a „válsághoz” és a „véghöz” való viszonyunk is, ahol a válság már-már természetes folyamatként értelmezhető. Gyakorlatilag a „válság” lesz állandó, a „válság” kerül „válságba”, a „vég”-nek lesz „vége”, hiszen számot kell vetni azzal, hogy a gyász elvégzetlen munkája nyomán, hauntológikusan visszakiért az, ami a „vég”-ben felszámolódottként lett nyilvántartva.

Daniel Bell neokonzervatív gondolkodó szerint a fejlett nyugati társadalmak válságjelenségeinek a kultúra, a társadalom, a gazdasági és az adminisztratív rendszerek közti szakadék az oka. Bell elgondolásában az ilyenfajta válságok lehetséges orvoslása egy vallási megújulás lehet, kapcsolódás a tradícióhoz, mindezek pedig lehetővé teszik „a világosan körülhatárolt identitást, és egzisztenciális biztonságot nyújtanak az egyes embereknek”.³⁸¹ A kérdés azonban éppen az, hogy valóban vissza kell-e, vissza lehet-e térni az egység szempontú, azonosságcentrikus, metafizikai identitáshoz és egységhez, továbbá, ha egyáltalán vissza is „lehetne” térni, megoldás lenne-e a „visszatérés” a különböző társadalmi-politikai, gazdasági „válságok”, a kulturális és identitás, „válságok” kezelésére?

A posztmodern és poszt-posztModern jelenségekben helyet kapó „válságok” elsősorban az egységek és az azonosságok válságai. A számos ellentmondás és önellentmondás ellenére azonban a posztmodernizmus mellett a hauntológikus poszt-posztModernizmus is olyan alakulóban levő jelenség, amelynek nyitottsága *még előre nem látható lehetőségek* kibontakozását rejtí magában. Mindennek úgynevezett „előszobája” a tiszta identitás felbomlásának az elfogadása, az egységes tiszta kultúra illúziójával való felhagyás, az egységes azonosulási modell elvetése, a hatalom decentralizált elgondolása, a kommunikáció, a konszenzus, a kooperáció, a demokrácia, az entocentrizmus és egyáltalán a „válság” hagyományos és hierarchikus fogalmának a

³⁸¹ J. Habermas: Egy befejezetlen projektum – a modern kor. 158.

destruálása és dekonstruálása. Mindezek alapján a társadalmi szféra különböző területein jelentkező válságok vagy „bevett” rendszerek felbomlása egyfajta *paradigmaváltás* felé tendálnak.

2.2. A posztmodern mint a kulturális egység és különbözőség kérdése: Lyotard kontra Rorty

„Szenvedélyes vágyat érzünk az egész és az egy iránt, a fogalom és az erkölcsiség közötti megbékélés iránt, s egyre nagyobb árat fizetünk az átláthatóbb és kommunikálható tapasztalatokért. A feloldás és a nyugalom általános igénye mögött mindenütt az a vágy szólal meg, hogy a terror újabb hullámát indítsuk útjára. A válasz erre a következő: vegyük fel a harcot az egészszel szemben, alkossuk meg a nem-ábrázolhatót, aktivizáljuk a különbözőségeket [...] emeljük fel a szavunkat a »kommunikatív« kiegyenlítés és egységesítés ellenében.”
(J.-F. Lyotard)³⁸²

A társadalmi, gazdasági, tudományos és fogalmi bizonytalanságokból, mindent összevetve az ún. „létbizonytalanságból”, a sajátosan nyugat-európai „válságokból” való „kiutat” kutatva tevődik fel a „válasz”-, illetve megoldáskeresés kérdése. A posztmodern válaszkérésés azonban valamiképp mindig kérdés marad, érvényes rá a dekonstrukció el-különböződése (*différance*), disszeminációja (*dissémination*), kettős kötése (*double bind*), eldönthetetlensége (*undecidability*), egyezkedése (*négociation*). Míg nem fogadjuk el a kérdések létjogosultságát, addig a modern válaszkérésés végső, egységes válasza utáni illuzórikus keresés naiv *bizonyosságkeresésként* munkál. A posztmodern, a poszt-posztmodern és a kortárs „válaszkérésés” tekintetében azonban nem a végérvényes válaszok, illetve válaszlehetőségek kerülnek előtérbe, hanem a kérdések szakadatlan vitatása, újravitatása és kiváltképp jogosultsága.

A dekadencia már a „nyugati gondolkodás kezdetekor, Hésziodosznál és Platónnál is jelen van. Úgy követi az emancipációt, mintha csak az árnyéka lenne”³⁸³ – állítja Lyotard. Habermas szerint már a modern kor szellemi világa magában rejt egyfajta dekadenciát, viszont

³⁸² J.-F. Lyotard: *Immaterialität und Postmoderne*. 49.

³⁸³ J.-F. Lyotard: *A történelem egyetemessége és a kultúrák közötti különbségek*. 258.

azt is hangsúlyozza, hogy „a társadalmi modernizációból következő problémáktól függetlenül is, a kulturális fejlődés *belső szemléletéből* is keletkeznek a modern kor projektumával kapcsolatos kétely és kétségbeesés motívumai”.³⁸⁴ A felvetett fogalmi válságok igazából csak a modernitás felől szemlélve tekinthetők *válságnak*, a posztmodernizmus felől szemlélve már kevésbé. A társadalom minden szférájában jelentkező „válságokra” a posztmodernizmus, netán a poszt-posztmodernizmus és a posztmodern paradoxális „*után*”-ja nem megoldást, mint inkább hauntológikus, de *új kontextust* kínál. Mi mellett lehet állást foglalni, és ez az állásfoglalás hogyan hat ki a társadalmi-kulturális közösségekre és azok önszemléletére, együttműködésére, kooperációjára, konszenzusára és kommunikációjára?

Habermas Adornóhoz hasonlóan a modernizmus mellett foglal állást, becslése szerint ugyanis „inkább tanulnunk kellene a modern kor projektumát kísérő tévelygésekből, a hóbortos megszüntetési programok hibáiból, mintsem hogy feladjuk magát a modernséget”.³⁸⁵ Éppen ezért Habermas kritikusan szemléli azokat az áramlatokat, amelyek a modernizmust bírálják. Lyotard álláspontja szerint a lényegi kérdés igazából az, hogy *képesek vagyunk-e egyáltalán* folytatni a modernséget mint a „gondolkodás, a közlés, a szenzibilitás egy módjá[t]”.³⁸⁶ Lyotard a kérdés három aspektusát emeli ki. Az első aspektus az, hogy a folytatás a modernségre mint a *gondolkodás és szenzibilitás egy módjának* a folytatására vonatkozik. A második, hogy a felvetett kérdés előfeltételez egy „mi”-t, arra kell rákérdezni, hogy miben áll, és hogy előfeltételezhető-e még egyáltalán ez a „mi”. Az előfeltételezett mi vagy *én* ugyanis éppen az identitás és egység kérdését veti fel, annak önellentmondásosságában és, mondhatni, lehetetlenségében. Végül pedig az is felmerül, hogy a „*Képesek vagyunk-e...?*” kérdés egy kompetencia meglétét igényli, viszont az nem világos, hogy ennek a kompetenciának valójában a birtokában vagyunk-e, avagy sem.³⁸⁷ Lyotard álláspontja – szemben Adornóval és Habermasszal – az, hogy a megoldás nem a visszanyúlás kell legyen a modernség szellemi világához, sem pedig az egység és az azonosság sebeinek a begyógyítása nem lehet.³⁸⁸

A posztmodernizmus mibenlétére és a posztmodernizmus hozta átstrukturálódások által jelentkező „válságok” „orvoslására”, valamint

³⁸⁴ J. Habermas: Egy befejezetlen projektum – a modern kor. 162.

³⁸⁵ Uo. 172.

³⁸⁶ Lyotard: *A történelem egyetemessége és a kultúrák közötti különbségek*. 252.

³⁸⁷ Uo. 252–257.

³⁸⁸ Vö. uo. 255.

a kulturális különbözőség affirmálásának és a kulturális egység kikovácsolásának konfrontációjára vonatkozó kérdéseket szemlélteti a Lyotard–Rorty vita. Richard Rorty az amerikai pragmatizmus nevében a Kozmopolitizmus *emancipáció nélkül* c. Lyotard-nak címzett írásában a lyotard-i „*Képesek vagyunk-e...*?” kérdést minden habozás nélkül igennel válaszolja meg. Rorty nézete szerint a posztmodern kor előállította válságok kezelésére a legkézenfekvőbb pragmatista alternatíva, a kozmopolitizmus és a *szuperközösség* kiépítésének a szorgalmazása, vagyis az *egységesítésnek* a szorgalmazása. Lyotard az egységesítés ellenében viszont kérdéssé teszi azt, hogy az amerikai pragmatizmus által szorgalmazott szuperközösség hogyan „fogja össze” a különbözőségeket, a partikularitásokat, a sokféleségeket, a már önmagukon belül is differenciált kultúrákat és a diskurzusok sokféleségét. Rorty érvelése alapján a szuperközösség annyiban valósítható meg, amennyiben komolyan vesszük a liberális gyakorlatot, a liberális intézményeket és a demokráciát, de vajon a liberális gyakorlat és intézményeinek komolyan vétele, valamint a demokrácia primordialisába vetett hit elegendő-e, ugyanakkor elegendő ok-e a szuperközösség megvalósításához? Továbbá, *miért* kellene mindenkinek komolyan venni a liberalizmust és a demokráciát? Kinek a belső morális, jogi, politikai és nem utolsósorban gazdasági értékrendszere képezi az elsőbbséget a szuperközösségben? A válasz nem titok, hisz az amerikai pragmatizmus kozmopolita törekvése elsődlegesen saját kulturális, jogi, morális rendszeréből indul ki. Minden, ami ettől különbözik, csak annyiban jogosult – hangsúlyozza Rorty –, amennyiben „sikerült ezeket a mi jellegzetesen nyugati társadalmi demokratikus törekvéseinkkel – összhangba hozni”.³⁸⁹ Ez az etnocentrizmus Rorty szerint azonban „elkerülhetetlen és nem kifogásolható”.³⁹⁰

Rorty a szabad emberek közösségéről beszél, de miben áll a szabad közösség szabadsága? A szabadság melyik eszméje, moralitása, legitimitása lesz érvényben? Az erőszak helyett a meggyőzés moralitását hangsúlyozza, azonban itt csupán arról van szó, hogy jobb esetben a fizikai erőszak helyett a mentális erőszakot részesítjük előnyben. „Szabad konszenzusról” beszél, de ki dönti el, hogy melyek lesznek a szabad konszenzus feltételei? Ki dönti el, hogy mi az erőszak és mi a tárgyalás? Ki dönti el a tárgyalás feltételeit? Ki dönti el, hogy mit kell eldönteni? Lyotard bíráló kérdései a Rorty által felhozott etnocentrizmus kapcsán rámutatnak a liberális demokrácia „szabad konszenzus”-elvének etnocentrista jellegére, hiszen egy hatalmi kons-

³⁸⁹ Richard Rorty: Kozmopolitizmus *emancipáció nélkül*. 271.

³⁹⁰ Uo.

tellációban már mindig is bizonyos hierarchizált, kiváltságos, hatalmi alapokon nyugvó konszenzus-koncepciók a munkaeszközök.

Rorty a különbözőségekből adódó konfliktusok forrását abban látja, hogy „többségünk számos különböző közösséggel azonosul, és egyformán vonakodunk bármelyiktől is marginalizálni önmagunkat”.³⁹¹ A helyzetet fokozza az a tény, hogy egyre inkább növekszik azon közösségek száma, amellyel az egyén azonosulhat. A plurális társadalmak problémáinak megoldását Rorty a demokráciában, a demokrácia jobbitására tett kísérletekben, a szuperközösség megvalósításában, a „saját értékek” egyetemes kiterjesztésében, az *egységesítés* megteremtésében látja. Rortynál a posztmodernizmus mindössze „bizonyos filozófiai hagyományok fokozatos betokosodásának és elfelejtésének”³⁹² az állapota marad, az egységesítés azonban megoldásként, programként, amerikai happy endként merül fel. Ezzel szemben Lyotard a kultúrák közötti különbözőségek ellenállását hangsúlyozza, és kritikával illeti a kozmopolita vonalat, „a partikuláris értelemben vett kulturális identitásnak az egyetemes polgári irányában történő »meghaladását«”.³⁹³ Azaz, „fel kell dolgoznunk a modern mi [és én] elvesztését”.³⁹⁴

Lyotard a partikuláris „identitásnak” a kozmopolita meghaladását vonja erőteljesen kétségbe, és nem hiába. Helyesen látja, hogy az egyetemes emberiség közös azonos univerzalizására hivatkozni, és előfeltételezni egyfajta egyetemes történelmet vagy annak lehetőségét erőteljesen megkérdőjelezhető. Azonnal felvetődik a kérdés, hogy rendelkezünk-e vagy rendelkezhetünk-e ilyen egyetemes történelemmel? Maga a történeti beállítódás, csakúgy, mint a lineáris időszemlélet, sem minden kultúra sajátja, nem beszélve még a történeti és történelmi beállítódások szubjektív, manipulatív és hatalmi beágyazottságáról és metafizikai jellegéről. Habermas is rámutat arra, hogy „elvész a tagolt, kontinuitást rejtő áthagyományozódási történeti szerkezet”,³⁹⁵ de mindezen túllépve nem is minden kultúra a linearitás időszemléletére alapult.

Lyotard szerint a demokrácia modern felfogását *lényegét illetően* kell megkérdőjelezni, és nem az erőszak egyetlen alternatívájaként. Derrida Lyotard Rorty-kritikájához hasonlóan ugyancsak bírálja a „nyugati liberális demokrácia egyetemessé válását, mint az emberi

³⁹¹ R. Rorty: *Posztmodern burzsoá liberalizmus*. 220.

³⁹² R. Rorty: *Kozmopolitizmus emancipáció nélkül*. 290.

³⁹³ Lyotard: *A történelem egyetemessége és a kultúrák közötti különbségek*. 263–264.

³⁹⁴ Uo. 260.

³⁹⁵ Habermas: i.m. 155.

kormányzás végső pontját”,³⁹⁶ a liberális demokrácia uralmának Fukuyama³⁹⁷ általi elgondolását. A Derrida által kritikával illetett fukuyamai elgondolás, mint „új evangélium”, „jó hír” a nyugati liberális demokrácia egyetemessé válását és a liberális demokrácia uralmát mint az emberi kormányzás végső pontját hirdeti, és nem vet számot többek között az iszlám világgal, amely nem kap meghívót, és nem vesz részt abban az idézőjelezetten „általános egyetértésben”, amely a liberális demokrácia sajátja.³⁹⁸ A „jó hírt” nem befolyásolják a Fukuyama által „empirikus tényeknek” nevezett jelenségek sem, mint a gazdasági háborúk, a GATT konfliktusai, a külső államadóságok helyzete, a diktatórikus rezsimek, teokráciák, katonai agressziók, világháborúk, náci, fasiszta és sztálinista totalitárius rendszerek, a holokauszt, a népirtás stb., melyek nem ütnek rést a fukuyamai „jó híren”. Derrida a demokrácia-kritika körvonalait azonban egyfajta „eljövendő demokrácia”, a democracy to come ígéretének lehetőségeiben körvonalazza: „az *eljövő* demokráciáról beszéljünk, s ne a *jövő*-beli demokráciáról” – hangsúlyozza Derrida. Derrida dekonstruktív demokrácia-felfogása egyfajta „végtelen ígéret (mely mindig teljesíthetetlen, legalább azért, mert az egyediség és a másik végtelen mássága végtelen tiszteletét éppúgy megköveteli, mint a névtelen egyediségek beszámítható, kiszámítható és alanyi egyenlőségét)”.³⁹⁹

A Lyotard–Rorty között zajló vita a posztmodernről való gondolkodásnak, s ugyanakkor a posztmodernizmus által élénk állított új kihívások „megoldási kísérleteinek” a különböző példáit nyújtja, ahol Lyotard inkább a különbözőségeket affirmálja, Rorty pedig ezeket inkább homogenizálná, unifikálná, új integráció vagy új köntösbe bújtatott hagyományos integráció, kolonizáció vagy posztmodern-, illetve neo-kolonizációs integrációreceptek alapján.

Visszatérve a válaszkéréses kérdésre, elmondható, hogy a posztmodern válaszkérésben nem a végérvényes „válaszok”, „megoldások”, hanem a kérdések megvitatása és leginkább újravitatása, nem utolsósorban azok jogosultsága kerül előtérbe. A posztmodern kontextusában egyre inkább kérdésessé válik/válnak az egységesítő rendszerek és törekvések *jelenlegi formája/formái*, mert a partikularitások, a „kulturális identitások”, a „kulturális sokféleségek” és a *különbözőségek* kérdését ugyancsak az egységesítéssel próbálják/próbálják „orvosolni”, annak ellenére, hogy úgy tűnik, a kozmopo-

³⁹⁶ Derrida: *Marx kísértetei. Az adósság, a gyász munkája és az új Internacionálé*. 82.

³⁹⁷ Lásd Francis Fukuyama: *The End of History and the Last Man*.

³⁹⁸ Derrida: i.m. 70.

³⁹⁹ Derrida: i.m. 75.

lita törekvések és elgondolások (mint a szuperközösség) egyelőre utópikus ideológiák maradnak. A működési elv viszont még mindig inkább az egységesítés, a homogenizálás, mint inkább a különbözőségek kooperációjának, kooperáció-lehetőségeinek, illetve a kooperáció-lehetőségek kontextusainak a feltérképezése. Ilyen összefüggésben egy ún. „egység” csak az együttműködés formájára alapozhat egyfajta differenciált „egységet”, amely már kevésbé egység, mint inkább a *különbözőségek tiszteletére és produktivitására alapozott kooperáció*. Ezért a „válságok”, csakúgy, mint a „megoldási kísérletek”, dekonstrukciós igénnyel lépnek fel, ugyanakkor (paradigma)váltást követelnek meg.

2.3. A posztmodern és „után”-jának „aktualitása”

„A jövőnek vagy a múltnak, egy olyan kornak, amelyben szabad gondolkozni, amelyben az emberek nem egyformák, és nem kell magányosan élni – egy olyan kornak, amelyben van igazság s ami történt, nem lehet meg nem történtté tenni: üdvözlét az egyformaság korából, a magányosság korából, Nagy Testvér korából, a duplagondol korából!”

(Orwell)⁴⁰⁰

„A televízió egy átkozott vidámpark. Egy cirkusz, egy karnevál, utazó akrobaták, mesélők, táncosok, énekesek, zsonglőrök, show sztárok, előadók és focisták. Ez az unalomtüdő ipar! De Önök ott ülnek nap mint nap, minden éjszaka, életkortól, bőrszíntől, vallástól függetlenül. Rajtunk kívül senkijük sincs. Kezdik elhinni a szemfényvesztéseinket, kezdek elhinni, hogy az a valóság, amit a tévében látnak, és a saját életük valótlan. Azt csinálja, amit a tévé mutat. Úgy öltözik, úgy eszik, úgy neveli a gyerekét, ahogy a tévében látja. Úgy is gondolkodik, mint a tévében. Ez tömegőrület! Önök mániakusok! Az istenért, Önök a valóság, és mi vagyunk az illúzió!”⁴⁰¹

(Hálózat [Network]: Howard Beale)

⁴⁰⁰ George Orwell: 1984. 18.

⁴⁰¹ Howard Beale egy fiktív figura a Network című 1976-os amerikai filmdrámában, Sidney Lumet alkotásában, akit egy Peter Finch nevű színész jelenít meg. A Hálózat c. film elsőként szólt a televízió hatalmáról és manipulációiról, 1977-ben 10 kategóriában jelölték Oscar-díjra, amelyből négyet el is nyert.

Az utóbbi évtizedekben a posztmodern jelenség számottevő térhódításával, inflációjával, ugyanakkor radikalizálódásával (poszt-posztmodern) találjuk szemben magunkat. A követhetetlen technikai és technológiai fejlődések, a mobilitás és a migráció radikalizálódásának, geopolitikai változásoknak, az államszövetségek belső határnyitásainak következtében megnövekedtek az életformák, tudásformák, cselekvési minták, nyelvjátékok, modellek, rendszerek pluralizmusának, sokféleségének, heterogenitásának, hibriditásának és különbözőségeinek találkozási felületei. A kortárs jelenségek vírusszerűen bekebelezik a hagyományos társadalom minden rétegét felölelő szférákat: a kulturális, társadalmi, tudományos, technológiai, kommunikációs, információs, geopolitikai jelenségeket. Mindezek egyfajta posztmodern vagy egy hiperbolikus poszt-posztmodern tudományosság, geopolitika, etika és, megkockáztatva, egy posztmodern és poszt-posztmodern jogrendszer kérdéseit implikálják, továbbá szervezési és intézményi kérdéseket vetnek fel. Egyrészt azzal szembesülünk, hogy a posztmodern jelenség inflációja és ugyanakkor radikalizálódása konkrét változásokat, eljárásmódokat, beállítódásokat, magatartásmódokat, rendszereket, modelleket, impulzusokat, értékeket kérdőjelez meg, és ugyanakkor generál, azaz etikai, politikai, intézményi, jogi rendszerek módosulását követeli meg, másrészt pedig egyfajta disszonancia körvonalazódik a kortárs jelenségek és még a modernizmushoz kötődő szemléletmód, intézményrendszer, rendszerfogalmak párhuzamos jelenléte, ütközése között.

A posztmodern és a kortárs jelenségek nyomán egyre inkább aktualizálódnak a társadalmi igazságosság és az emberi jogok kérdései, mindez pedig elválaszthatatlan a kultúra, az identitás, a kulturális identitás, a szubjektum, a személy, az egy-Én és az „ember” definíciós problematikájától, de ugyanakkor elválaszthatatlan ezeknek a bevett definíciójára alapozott politikai, etikai és jogi rendszereitől, a kultúra politikájától és a „kulturális identitás” és a „szubjektum” politikájától is. A (poszt)posztModern hauntológiájának kortárs jelensége az is, hogy egyre inkább aktualizálódó téma a *kulturális identitás*, a kulturális *sokféleség*, a *partikularitás* és a *diverzitás* elismerésének szorgalmazása, *retorikája*, csakúgy mint a partikularitások és a diverzitások elismerése és elismertetése érdekében érzett „*felelősség*”. Ezzel párhuzamosan viszont az tapasztalható, hogy mindinkább lehetetlenné, értelmetlenné és hierarchikussá válik a fogalmi definiálás (pl. szubjektum, ember, identitás, kultúra, kulturális identitás, kulturális sokféleség), és az erre alapozott egységes praxis kidolgozására való törekvés.

A posztmodern jelenség nagyrészt a „pluralisztikus, heterogén és hibrid” társadalom víziója, ahol új megvilágításba helyeződnek a társadalmi igazságosság, az emberi-, a kulturális, a személyi és a kollektív jogok kérdései. Mindez egy pozitív, aktív, öntudatos, tetterre kész szerepet is megkövetel a polgártól, a kérdés viszont az, hogy ez a számtalanszor kritikával illetett, destruált, dekonstruált metafizikai „ön”-„tudatosság” kivitelezhető-e. A tömegmédia „világpolgára” „tudja”, hogy minden ideológia, de igazából nem tud, nem tudhat semmit. A kortárs társadalomban, még a modernizmustól örökölt, és javarészt a modernizmus szemléletrendszere alapján működő vagy részben átkozmetikázott hatalmi struktúrák egyre inkább a nyitottság, a tolerancia, a pluralizmus álarcában igyekeznek magukat eladni,⁴⁰² mindemögött azonban ott húzódik egy hierarchikus, erőteljesen etnocentrista, nacionalista, rasszista, gazdasági és nemi agresszió, az állami kultúrák agressziója, egyfajta „keresztény-demokratikus” phallogocentrista⁴⁰³ agresszió.

Egyrészt megjelenik egy erőteljes kritikai hullám a „központosítás”, a „centralizálás”, a gazdasági, tudományos, kulturális, politikai „központosítás” ellen, a hierarchizált kultúrakonceptciókkal szemben. Másrészt viszont felerősödnek a nemzeti alapú eszmerendszerek, aktivizálódnak a szélsőjobb mozgalmak, ugyanakkor *internacionalizálódnak* is, továbbá bizonyos nemzeti nyelvek hierarchizált felfogása, az elangolosodás, a *globalatinizáció*,⁴⁰⁴ a nemzeti homogenizáció, neo-, posztmodern kolonizáció, az államszövetségek térhódítása és globalizálódó tendenciája, az eldemokratizálódás válik uralkodóvá, mint egy „demokratikus procedúra a demokrácia figyelembevételével és tiszteletével”⁴⁰⁵ (lásd például az *arab államok* helyzetét). Ezzel párhuzamosan figyelemre méltó aktualizálódást mutatnak a demokratikus rendszerek deficitjei: a demokratikus államokban zajló politikai forradalmak, lázadások, kormányellenes tüntetések, politikai puccsok, polgárháborúk, latens és nem latens háborúk, latens hidegháborúk, geopolitikai anektációk, és a különböző „kate-góriák” alapján szerveződő kisebbségek helyzetének tisztázatlansága.

Átláthatatlanok a hatalomhoz, az államhoz, bizonyos hierarchizált kultúrákhoz, a gazdasághoz, fantomállamokhoz, érdek-

⁴⁰² Derrida: *What I Would Have Said*. 59. – „The society which was thus formed for thirty-six hours remained very open, tolerant, attentive, and pluralistic; it exposed itself on occasion, up to a certain point, to the risks of improvisation.”

⁴⁰³ Vö. Derrida: *Politics and Friendship*. 179.

⁴⁰⁴ Vö. Derrida: *Hit és tudás. A „vallás” két forrása a pusztaság határain*. 50.

⁴⁰⁵ Derrida: *„Taking Sides for Algeria”*. 121. – „[...] democratic procedures without respecting democracy”.

csoportokhoz kötődő információs, kommunikációs, archivációs technológiai kérdések, a telekommunikációs rendszerek, a média, a tömegmédia geopolitikai, etikai, jogi, gazdasági és manipulatív, ugyanakkor militáris hatásai. A technikának és a kommunikációs progressziónak a hatalomhoz való viszonya – a hatalomnak való alárendelődése nyomán –, a hatalmi hálózatok egyre inkább megfoghatatlanná válnak. Beláthatatlanná válik a kontroll, a kortárs Nagy Testvér, az információ, az információátadás, a „kommunikáció”, a tömegtájékoztatás, a tömegmanipuláció, a tudás, tudásátadás és az információ tökeje, az információ feletti hatalom kérdése, valamint e fogalmak státusa és praxisa egyaránt. Mindez kétségtávol a személyi, a privát információk és a negatív szabadság fokozatos ellehetetlenedésnek, a tömegmanipulációnak, a hatalomnak, a fantomállamoknak, az információs botrányoknak és a gazdasági-politikai szponzornak kedvez. Már Lyotard nagyon is éleslátóan teszi fel a kérdést, hogy a posztmodern közegben a kommunikáció kinek és minek a kommunikációja lesz? Ki mondja meg, hogy mit lehet kommunikálni? Ki és hogyan informál a kommunikáció irányairól, és tulajdonképpen mi lesz a kommunikáció: manipuláció, információcsere, a véleménymondás szabadsága vagy párbeszéd? Ki mit fog tudni és ki mit fog kommunikálni arról, amit tud? Hogyan részesül a társadalom a tudásból, és hogyan hasznosítja azt? „Ki fog tudni?”⁴⁰⁶ „ki dönti el, mi a tudás? Illetve ki tudja, mit kell eldönteni?”⁴⁰⁷ Ki rendelkezik az információ jogával? Ki szelektálja az információkat? Az információátadás, a kommunikáció, a média egyre inkább *konstrukció, valóságkitermelés*, „duplagondol”, „valóságsszabályozás”, gyakorlatilag egy másik *újbeszél* kortárs változata, *hauntológikus actuality-szabályozás*, actuality-konstrukció.

A posztmodern és a kortárs jelenségek másik eleme, hogy az állam hatalmi státusa, ugyanakkor a hozzá kötődő intézményi struktúrák státusa is egyre nehezebben követhető nyomon. Nem világos, hogy az állam bizonyos esetekben csak felhasználójává, vagy pedig cenzorává válik különböző információs rendszereknek. Hatalma a multinacionális vállalatok, államszövetségek, bankrendszerek és érdekcsoportok által is erőteljesen meghatározott. A posztmodern jelenségben és mindabban, amit az maga „*után*” hagy, egyre inkább homályossá válik a hatalom, az információ, a manipuláció és a média viszonya, homályossá válik az, hogy a különböző információk kinek a birtokában összpontosulnak. Ki használja az információkat? Mi lesz egyáltalán az

⁴⁰⁶ Lyotard: *A posztmodern állapot*. 18.

⁴⁰⁷ Uo. 23.

információ? Kinek van hatalma az információk felett? Ki és mit oszt meg az információkból, hogyan, és kinek? A „ki fog tudni?” kérdése mindig a hatalommal asszociálódik, ahol az ismeret mint tőke érvényesül, a hatalmi struktúrák pedig mindinkább láthatatlan struktúrákká alakulnak át.

Ugyanúgy beláthatatlan az etikai, politikai, kulturális, gazdasági manipuláció, a tudomány politikája, a tudományosság aktualitásai és azoknak a geopolitikához, hatalomhoz, a béke nevében indított háborús olajfeltárási programációhoz kötődő viszonya. A tudomány intézményi megszervezése, problémakijelölése, oktatási terve, finanszírozási terve gyakran a hatalom legitimációjának talaja, akárcsak a nagy egyetemek publikációs folyóiratai, az egyetemi és akadémiai berkek körei,⁴⁰⁸ nem beszélve az újságok, a napilapok, a tévéműsorok, a hír-válogatás és a virtuális felületek hierarchikus aktualitáskonstruáltságáról. Az aktualitás konstruálása a fennálló hatalmi struktúrákhoz kötődik, és talaja a tömegmédiá: „események megkreálása”, „válogatása”, a direkt kommunikáció, „live communication”, vagy a „real time”, az „immediate presence”, amely sohasem átlátható és objektív.⁴⁰⁹

Derrida a *Marx kísérteteiben* kifejti, hogy a posztmodern – és tegyük hozzá: poszt-posztmodern – jelenségek alapján úgy tűnik, mint ha egy új világrend és egy új beszély körvonalazódna. Elsősorban a politikai kultúra, a hatalmon lévő pártok hivatalos beszélye és retorikája, másodsorban a „tömegközlés homályos illetékességű kultúrája: »közlemények« és értelmezések, az »információ« szelektív és hierarchizált termelése”,⁴¹⁰ a „médiá médiuma”, a közeg, amely „se nem élő, se nem holt, sem jelenlevő, sem távollevő, kísértetiesül”.⁴¹¹ Harmadsorban Derrida a tudományos és az akadémiai kultúra beszélyét emel ki, „akiknek beszélye akadémiai, kereskedelmi és általában véve tömegközlési változatban is terjed”.⁴¹²

Következésképp, a metafizika nyelvezetéből kölcsönzött jelenről, jelenlétről és aktualitásról alkotott képünk kétségkívül dekonstrukciós igénnyel lép fel. Derrida az *aktualitás dekonstrukciójáról* beszél és a „question of actuality” ellentmondásosságára mutat rá. Az úgynevezett „aktualitás” és a „valóság” kreált módjára az

⁴⁰⁸ Derrida: „*Pardon me for taking you at your word*”. 81.

⁴⁰⁹ Uo.

⁴¹⁰ Derrida: *Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé*. 62.

⁴¹¹ Uo. 60.

⁴¹² Uo. 62.

artifaktualitás és az *aktuvirtualitás* kifejezésekkel utal,⁴¹³ ahol az „aktualitásról” való informálás filterei néhány nemzeti, regionális, helyi, legfőképp a nyugati társadalom kulturális, politikai, jogi és gazdasági értékeinek továbbítói és hierarchizálói.⁴¹⁴ A nyugat-európa-centrikusság és az Amerika-centrikusság kitermel bizonyos kapitális entocentrikus aktualitást,⁴¹⁵ amely egyfajta pszeudo-actuality-ként⁴¹⁶ tartható számon.

Derrida a demokrácia hiteltelenné válása kapcsán mutat rá arra, hogy egy sor társadalmi-gazdasági mechanizmus és az ezt manipuláló „techno-tele-mediatisztikus apparátusok, az információ és a kommunikáció új ritmusa, az általuk viselt erők gépezetei”⁴¹⁷ felforgatják, meghamisítják a választói képviselőket és a parlamentáris életet, az amúgy is egyre átalakuló nyilvánosságot. A digitalizált „cyberspace”⁴¹⁸ fennhatóságára, a média és az információ műviségére Derrida a már említett két neologizmussal utal. Az egyik, az *artifaktualitás*, az „*Artefaktualitás*”,⁴¹⁹ ahol az „Arte” és az „Artefakt” a műviségre, a kreáltságra utal, a „Fakt” a tényt és a tényszerűséget jelzi, az „*Aktualitás*” pedig az aktualitást; az „*actualités*” franciául konkrétan a híreket is jelenti. Ezzel is jelezve, hogy az információk, a „tények”, sohasem készen álló dolgok, hanem művek, kreáltak, hierarchizáltak, szelektívek, manipulatívok, ugyanakkor technikai úton hozzáférhetőek, azt sugallva, mintha a média feladata lenne a „tények” előállítása. Erre utal Derrida másik kifejezése az „*Aktuvirtualitás*”,⁴²⁰ ahol az „*Aktualitás*” virtuális úton érhető el, virtuális valóságot, „virtual reality”-t produkálva.

Manuel Castells médiászociológus ugyancsak hangsúlyozza, hogy „a hagyományos politikai rendszerek válsága és a média, a politikai kommunikáció és információ drámaian növekvő térhódítása az új média által kebeleződik be”.⁴²¹ Az új információs technika kiváltságos helye által egyfajta információs média, média által befolyásolt politika, média-logika-politika körvonalazódik, mint egyfajta „virtuális

⁴¹³ Vö. Derrida: *The Deconstruction of Actuality*. 87.

⁴¹⁴ Vö. uo. 88.

⁴¹⁵ Vö. uo. 87. – „[...] »actuality« is spontaneously ethnocentric”.

⁴¹⁶ Vö. uo. 90.

⁴¹⁷ Derrida: *Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé*. 88

⁴¹⁸ Vö. Derrida: *Hit és tudás. A „vallás” két forrása a pusztaság és határain*. 43.

⁴¹⁹ Echographien. Fernsehgespräche, übers. v. Horst Brühmann.

⁴²⁰ Uo.

⁴²¹ Manuel Castells: *The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. II. The Power of Identity*. – „The crisis of traditional political systems and of the dramatically increased pervasiveness of the new media, political communication and information are essentially captured in the space of new media.”

demokrácia”,⁴²² „telekrácia”,⁴²³ ezzel együtt pedig a manipuláció kérdése, a fantomállamok jelenléte, a business-politika és a politikai marketing kap teret, csorbítva a demokrácia működőképességének lehetőségét. Derrida dekonstrukciójában kifejti a demokrácia azon deficitjét is, hogy a parlamentáris viták lebonyolítói, politikusai egyfajta mediatisztikus reprezentációvá, marionettfigurává, tévéstárrá formálódnak, éppen ezért politikailag hiteltelenné is válnak.⁴²⁴ A kortárs demokratikus teret és a demokratikus Nyugatot, illetve Európát belülről gyengíti tovább a gazdasági manipuláció és lobby, az orwelli Nagy Testvérhez hasonló, de jól technicizált informatikai, telekommunikációs és műholdas megfigyelés, a szponzör-botrányok, a korrupció, ugyanakkor a kulturális, nemzeti, etnikai, nyelvi, gazdasági, vallási és szemléletbeli különbségek érdekegyeztetésének problémája, és a nacionalizmus új térhódítása.

A kortárs jelenségek, valamint a hagyományosan esszencialista, szubsztanciális szubjektum-, identitás-, kultúra- és kulturális identitás-felfogások meghasadásából, ugyanakkor az új művi definíciók és ezek geopolitikai hatásai következtében radikalizálódnak a szélsőjobb mozgalmak és *szabadságpártok*. Megfigyelhető az is, hogy az új nacionalizmus maga is differenciálódik, átstrukturálódik, és nagyon is skizofrén helyzetbe kerül, egyfajta *internacionális nacionalizmust* is létrehozva. Ezzel párhuzamosan a „sokaságok egysége”, a „szupranacionális identitás”, az „európai identitás” ugyancsak a modernizmus keretében építi és konstruálja az identitás új ideológiáját, az európaiság homályos eszményével, szimbólumok és rítusok meghonosításával, politikai, jogi gazdasági és monetáris egységesítéssel. A (poszt)Modern egységesítő, unifikáló, globalizáló tendenciák az egyre átláthatatlanabbul manipulált demokráciába vetett hittel, közös ellenségkép kiépítésével, az oktatás és a média segítségével operálnak, alternatív identitáskonstruálásra szolgáló stratégiákat alkalmaznak, olyan „szupranacionális” és „internacionális” szervezetek, mint például EU, NATO, ENSZ.

Mindezen jelenségek alapján az a kérdés kerül előtérbe, hogy milyen köntösbe öltöztetjük a hauntológikus posztmodern vagy poszt-posztmodern, kortárs jelenségeket: a jól körvonalazható, totalizáló modernbe, vagy a meghatározatlan paradoxális „poszt” lehetőségeibe? A különbségeket és a partikularitásokat affirmáljuk, vagy pedig

⁴²² Vö. Léo Scheer: *La démocratie virtuelle*.

⁴²³ Vö. Esprit: Editorial: face à la télécratie. 3–4.

⁴²⁴ Vö. Derrida: *Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé*. 89.

ezeket megint csak homogenizáljuk, unifikáljuk, új integráció vagy új köntösbe bújtatott hagyományos integráció, illetve neo-kolonizáció vagy posztmodern kolonizáció, liberális és demokratikus integrációreceptek alapján. Mennyiben érvényesül a „poszt” a posztModernben vagy a poszt-(poszt)Modernben, amennyiben a modernség szellemében működő rendszerek és intézményi struktúrák kísértének vissza benne, ha „új” formában is? A feladat a kortárs társadalmi-intézményi rendszerek, politikai, etikai és jogi kontextusának, a paradoxális „poszt” lehetőségeinek a feltérképezése, a Modernizmus totalizáló tendenciáinak ellenében: autodestrukció vagy deKonstrukció.⁴²⁵

2.4. Az „a kultúra” de(kon)strukciói

„Nem szabad rövidre zárni a fogalmak története és a politika története közötti kapcsolatot.”

(R. Koselleck)⁴²⁶

„A rigorózus dualizmusok politikailag mindig hatásosak voltak. [...] A történelem azonban azt mutatja, hogy a rákövetkező korokban minden eddig használt átfogó dualizmus túlhaladottá vált, a tapasztalatok megcáfolták őket.”

(R. Koselleck)⁴²⁷

„Die Politische Theorie kann so zur Analyse schreiten in dem sie Text nicht mehr als ein Objekt positioniert sondern eine textuale Konstruktion als das ursprüngliche Moment der Entstehung politischer Theorie begreift.”

(W. Benjamin)⁴²⁸

A kultúra fogalma – az identitás fogalmához hasonlóan – kifejezetten nyugati koncepció, „nyugati kultiváció”,⁴²⁹ a körülötte kialakult

⁴²⁵ Derrida: Economies of the Crisis. 70. – „[...] ethics, politics, culture, ecology, economy, about the manipulations of the »monetary disorder«, about the impossibility of distinguishing a politics of science from a military programming, the West from its other, Europe from its others (the United States, Japan, etc.), about the new for-itself of a finite humanity that finally knows itself capable of a radical auto-destruction.”

⁴²⁶ Reinhart Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. 10.

⁴²⁷ Uo.

⁴²⁸ Wilhelm Benjamin: Politische Theorie als textuale Konstruktion: – Zu Spuren, *différance* und Dekonstruktion.

⁴²⁹ Derrida: What I Would Have Said. 65.

diskurzusok pedig ugyancsak a logocentrizmussal (az etnocentrizmussal mint logocentrizmussal),⁴³⁰ az egységsszemlélettel állnak kapcsolatban, hiszen a legtöbb kultúrakonceptió, beleértve az interkulturalitás és a multikulturalitás elméleteit is, szubsztancialista módon, egységes, azonos (id)entitásokként tételezik a kultúrákat, illetve a többféleségek „egymásmellettségeként” vagy egységeként. Az „a kultúra”-ról a kultúrákra való átmenet szükségességére a multikulturalitás és az interkulturalitás modellje próbált gyógyír lenni, de ezek maguk is számos belső ellentmondást hordoznak magukban, akárcsak a kultúra modern fogalma.

Azzal párhuzamosan, hogy a kultúra az egységsszemléletbe ágyazódó nyugati koncepció, szisztematikusan épül ki körülötte egy metodológiai probléma is. Mindez a felvilágosodás korában a kultúra analízisének „tudományossá válásával” veszi kezdetét, amikor a kultúra ún. törvényszerűségeinek a feltárására irányuló törekvés válik uralkodóvá. A XIX. században fellendül az érdeklődés a kulturális evolúció feltérképezése iránt, és kezdetét veszi az a törekvés, amelynek célja a kultúra „tudományos”, „objektív” meghatározása, definiálása, elméleti és módszertani kidolgozása. A kultúra fogalmának szaktudományos megközelítései és definiálási kísérletei ekkor javarészt a kultúra eredetére, érvényességére, hasznára és korlátaira kérdeznak rá.⁴³¹ E tudományos vizsgálódási perspektíva már kijelöli, és előre is vetíti a korai szaktudományos kutatások számára az utat. A felvilágosodás azzal, hogy az ész teszi meg az autoritás fő forrásának, háttérbe szorítja a tradíciót és a történetiséget, ugyanakkor kiszorítja a kultúra olyan fogalmi elődjait, mint a képzés (Bildung) vagy a humanizmus (Humanismus).

E metodológiai beállítódáson túl, a korai szaktudományok tekintetében egy erőteljes entnocentrista hierarchizálás figyelhető meg, hiszen Európában az etnológiai kutatások az ún. „exotikus”, Európán kívüli „egyszerű”, „primitív” társadalmak kutatására irányultak. A kritikai kultúrakutatás mozzanataig a modern európai kultúra magát a *kultúraként* határozza meg, ugyanakkor saját kulturális dominanciáját érvényesíteni. Ugyanígy az amerikai kulturális antropológia – a kulturális relativizmus nevében – a különböző kultúrák egyenértékűségét hirdeti, vizsgálódási horizontjában a másik kultúrát mégis valamiképp, alacsonyabb rendűként, „fejletlenebbként” kezeli. Az amerikai antropológia kulturális realizmusa az elméleti megközelítések és problematizálások hiányában a kultúra fogalmának definiálását az

⁴³⁰ Vö. Derrida: *Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva.* 53.

⁴³¹ Vö. A. L. Kroeber: *A kultúra fogalma a tudományban.* 159.

etnográfiai leírások halmazából állítja elő. A leírások java része pedig ugyancsak „az alacsonyabb fejlettségi szinten álló törzsek civilizációjának a magasabb fejlettségi szinten álló nemzetek civilizációjának”⁴³² az összehasonlításával foglalkoztak. Mindezek a felfogások a felsőbbrendű/alsóbbrendű, a kulturált/kulturálatlan, a civilizált/civilizálatlan kirekesztő aszimmetrikus ellenfogalmakban mozognak.

Derrida *A struktúra, a jel és a játék az emertudományok diszkurzusában* c. strukturalizmus-kritikai írásában rámutat arra, hogy az etnológia éppen „akkor születhetett meg, amikor végbement valamiféle decentralizálás, amikor az európai kultúra, a metafizika és fogalmainak története *kimozdított*, és nem tekinthette magát referencia-kultúrának.”⁴³³ Az etnocentrizmus kritikája, amely az etnológia alapfeltételeként tekinthető, történetét és rendszerét illetően egyidős a metafizika történetének lerombolásával.⁴³⁴ Derrida rámutat arra, hogy az etnológia olyan nyugati (európai) tudománnyá lesz, amely akarva-akaratlanul a hagyomány fogalmait használja, le is leplezi az etnocentrizmus premisszáit, ezzel párhuzamosan azonban az etnológus diskurzusaiba is foglalja azokat,⁴³⁵ így az „etnocentrizmus; napjainkban egyre inkább ráerőszakolódik az egész glóbuszra”.⁴³⁶

Az etnocentrista hierarchizálás problémájára utal R. Koselleck foglalomanalízise az aszimmetrikus ellenfogalmak elméletével, amely szerint szembeállítódnak kizárásos alapon olyan fogalmi ellenpárok, „megosztó fogalmak”,⁴³⁷ mint a hellén/barbár, keresztény/pogány, ember/embertelen, felsőbbrendű/alsóbbrendű,⁴³⁸ vagy akár a hódító/gyarmati, nyugati/keleti, egyszóval a „mi” és az „ők” oppozíciói, amelyek már mindig is elhatárolást és kizárást jeleznek.⁴³⁹ Bizonyos fogalmak oppozicionális szembeállítódásai éleződnek ki, és „az ellenfogalmaknak erre az alapstruktúrájára támaszkodik mind a politikai, mind pedig a mindennapi nyelvhasználat”.⁴⁴⁰ Egyrészt a fogalmi nyelvvezet csapdái érvényesülnek, másrészt pedig politikailag manipulált szóhasználatok válnak jogosulttá, hiszen sok esetben „az öndefinícióból magából az idegen olyan meghatározása következik, amely nyelvi

⁴³² E. B. Tylor: *A primitív kultúra*. 108.

⁴³³ Vö. Derrida: *A struktúra, a jel és a játék az emertudományok diszkurzusában*. 24.

⁴³⁴ Vö. uo.

⁴³⁵ Vö. uo. 24–25.

⁴³⁶ Derrida: *Grammatológia*. 22.

⁴³⁷ Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. 280.

⁴³⁸ Vö. uo. 244.

⁴³⁹ Uo. 242.

⁴⁴⁰ Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. 8.

kifosztást jelent”.⁴⁴¹ Koselleck a totalizáló tendenciájú, aszimmetrikus ellenfogalmakra irányítja vizsgálódását, a „totalizáló fogalmak”⁴⁴² pedig politikailag manipulálhatóak, „univerzális igényű kettős fogalmak”,⁴⁴³ attól függenek, hogy hogyan határozódik meg az ember, a szubjektum, és hogy ki határozza meg őket. Bizonyos hatalmak ugyanis „megvonják azokat a határokat, amelyek között egy ember még tagja az egyetemes emberi társadalomnak, és amelyeken túl már nem”.⁴⁴⁴ Mindez az etnocentrizmus történetét és a „fogalmiasodás”, a „fogalommá válás” (Begriffenwerden)⁴⁴⁵ kérdéskörét eleveníti fel, ugyanakkor relevanciával bír a fogalmi ellenpárokra alapozott jogi megkülönböztetések terén is.

Az ellenfogalmak és az ellenségek nem csak a változatos alapokon szerveződő csoportok sajátosságai, hanem a nemzetállamok és az ún. szupranacionális csoportosulások sajátosságai is. Nemzetállami alapon a leginkább megfigyelhető ellenségek a nemzeti, területi, etnikai vallási és politikai-gazdasági tényezőkön alapuló, a többségtől vagy egymástól különböző csoportosulások. A szupranacionális csoportosulások tekintetében pedig a leginkább hangoztatott ellenségek egyre inkább absztraktabb formában jelentkeznek, mint például a „nemzetközi terrorizmus”, „az iszlám fundamentalista csoportok” és a „szervezett bűnözés” képében. Jelentős szerepet játszanak a viszonylagos „homogenitástól”, a „sajáttól” különböző kisebbségi csoportok, az emigráltak, a menekültek és az idegenek ellenségekpe,⁴⁴⁶ mint a „potenciális ellenség” víziói.

Mindezen tényezők összefüggésében kérdés marad az, hogy *hogyan határozódik meg, vagy akár hogyan kérdőjeleződik meg az „ember”, a „szubjektum”, a „személy”, a „Ki?”* a következő diskurzusokban? Hogyan nevezzük meg önmagunkat és másokat? Megosztó fogalmakban: keresztényként vagy „barbárként”, keresztényként vagy muszlimként, nyugatiként vagy keletiként, avagy különböző nemzeti-ségek egymás ellen való szegüléseként, az Európai Unió tagjaként, illetve schengeniként vagy „kívülállóként”? Kizárásos vagy diszkrimináló alapon olyan ellentétek jelentkeznek, mint: az „ember/nem ember”, „felsőbbrendű/alsóbbrendű”, „keresztény, igaz ember/ nem keresztény mint „nem igaz” ember vagy netán „nem ember”,⁴⁴⁷ „ös-

⁴⁴¹ Vö. uo. 243.

⁴⁴² Uo.

⁴⁴³ Uo. 8.

⁴⁴⁴ Vö. uo. 280.

⁴⁴⁵ Uo. 10.

⁴⁴⁶ Lásd erről bővebben: Montserrat Guibernau: *The Identity of Nations*. 30.

⁴⁴⁷ Vö. Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. 292.

honos/emigrált”, egy közösség teljes vagy részleges tagja stb. A különböző irányzatok, politikai célok és más szemléletmódok és felosztások következtében megsokszorozódnak és differenciálódnak az emberre és az emberiségre vonatkozó definíciók. Annak ellenére azonban, hogy „az ember ambivalens lény”⁴⁴⁸ marad, és definiálása már mindig egy meghatározott értékrendszeren és szemléleten belül fogalmazódik meg, bizonyos definíciók fennhatósága legitimálódik, befogadás és kizárás játékvá válva. Az ember, a szubjektum, az *identitás*, a *kultúra*, a *kulturális identitás*, a *személy*, a „Ki?” definíciója politikai értelmet nyer, politikailag, nyelvileg manipulálhatóként honosodik meg, ezért jelentkezik egyre inkább a fogalmi és beállítódásbeli dekonstrukció fontossága. Kérdés marad viszont az, hogy mindezek potencialításában „mi” lesz „az ember” az elkövetkező diskurzusokban, ugyanakkor „mi” lesz az „emberhez” kötődő „normarendszer”? Mennyiben válik sürgetővé az ember mint jogi koncepció rekonstrukciója és dekonstrukciója?⁴⁴⁹ Mennyire válik szükségessé a „*Mi a ...?*” és a „*Ki a ...?*” kérdésekre adott definíciók és ezek normarendszereinek a dekonstrukciója?

Habár a felvilágosodás szellemében gyökerező kulturalista, evolucionista tradíció, amely végigkísérte a szaktudományok szemléletmódját, egyre inkább meginogni és felszámolódni látszik, ugyanakkor ellehetetlenülnek az olyan ellentétek és hierarchizáló szembeállítások, mint a természet/kultúra, kulturáltság/kultúranélküliség, primitív/felsőbbrendű, civilizált/civilizálatlan, kérdés marad, hogy meghaladtá válik-e a modernitás kultúrafelfogása. A különböző kritikai szemléletek elmozdulást jeleznek az esszencialista, hierarchizáló, szubsztancialista, a szubjektum–objektum dichotómián alapuló elgondolásoktól, ugyanakkor rámutatnak a definíciós nehézségek relevanciáira. A kritikai tendenciák a hagyományos kultúra-elgondolásokat mindinkább kizökkenten szándékoznak, éppen ezért a pluralitás, a multikulturalitás, az interkulturalitás, a hibriditás, a kulturális sokféleség és kulturális sokszínűség elméletei felé tendálnak. A kritikai elméletek „meghaladásigénye” sok esetben azonban pusztán csak újradefiniálja a kultúra fogalmát, nem pedig meghaladja azt, az egységesítő és azonosító beállítódás pedig fennmarad.

A hagyományos kultúrafogalmaktól való elfordulásigény klaszszikus példája a multikulturalizmus diskurzusa, amely a késő modernitás korától kezd meghatározóvá válni. Az „*a kultúra*”-ról a kultúrák-

⁴⁴⁸ Uo. 297.

⁴⁴⁹ Vö. Derrida: The Aforementioned So-Called Human Genome. 203. – „[...] deconstruction and a reconstruction of the legal concept of the »human«.”

ra való átmenet szorgalmazásának meghatározó jelensége a multikulturalitás modellje, amely abból az élményréteg-összefüggésből eredeztethető, amely a *különbözőség*, a *heterogenitás* és a *mátság* megtapasztalásából származik, valamint arra a kihívásra igyekszik „megoldásként” fellépni, amelyet a „társadalmi és kulturális különbségek”⁴⁵⁰ jelenítenek meg. A multikulturalizmus azonban szintén a modernista tradíció hibáját követi el, hiszen azonosító és egységesítő marad, egységes, szubsztancialista, ideologikus színezetű diskurzus, amely már készen álló kultúrák meglétét állítja, amelyhez képest a másik kultúra ugyancsak készen levő másik. Vagyis itt zárt identitáskategóriák, csoportok szembenállása, ütközése áll fenn, a multikulturalizmus ezen felfogását nevezhetnénk akár multikulturális nacionalizmusnak is.⁴⁵¹ Ezzel szemben a kritikai multikulturalizmus korai elméletei úgy próbálják orvosolni a hagyományos multikulturalizmus ellentmondásosságát, hogy azt még inkább az azonosság felé terelik, azaz ahelyett, hogy kimozdítanak a modernitás szellemi világát, inkább felerősítik azt, hiszen a cél egyfajta „közös kultúra”,⁴⁵² egyfajta hiperkultúra létrehozása. Azzal a látszattal tehát, mintha a heterogenitás kategóriája középre állítódna, valójában éppen háttérbe szorul, hiszen egységes azonosulási modellként funkcionál. Ezáltal inkább a kultúra eróziója és degradálódása kap helyet, hiszen annulálódnak a partikularitások, a különbségek, a differenciák és a más-ságok.⁴⁵³ A multikulturalizmus és a kritikai multikulturalizmus hullámai így ugyancsak önellentmondóak, ugyancsak a modernista keretek között mozognak. A tolerancia elve pedig szintén a hatalmi beágyazódások játékszere marad, hiszen ki mondja meg, hogy mi az „eltűrhető”, a „megengedett”, mi a „tolerancia”? Mi a tiltott? Ki „állhat” a multikulturalizmus fölött, aki egy objektív szempontból, egyfajta hiperszférából megítélhetné a „helyes és a nem helyes”, az „erkölcsös és az erkölcstelen”, a „morális és az immoralis”, a „toleráns és az intoleráns”, a „politikailag korrekt és az inkorrekt” kategóriáit? A kultúrák hierarchizált elgondolása úgy tűnt, hogy átfordul a kultúrák egymás mellé rendelésébe, ahol már nem a dominancia vagy az alávettség munkál, hanem az egymásmellettség, de a kérdés az, hogy ez valóban így van-e, így lehet-e? A multikulturalizmus általános formájában önellentmondónak látszik, hiszen éppen a társadalmi és a politikai egyenlőtlenségek ellenében fogalmazódik meg, de ezzel egy idő-

⁴⁵⁰ Feischmidt Margit: *Előszó*. 7.

⁴⁵¹ Vö. Stuart Hall: *Rassismus und kulturelle Identität*.

⁴⁵² Feischmidt Margit: i.m. 7.

⁴⁵³ Vö. Baudrillard/Sassatelli: *Europe, Globalization and the Destiny of Culture*. 522.

ben ugyancsak egyfajta egyenlőséget és azonosságot szorgalmaz. A modernizmus egyrészt eltörli a különbségeket, másrészt különböző szolidaritási magatartásokat kényszerít az egyénre. Ráadásul, a multikulturalizmusra való reakcióként is radikalizálódnak a szélsőjobb csoportok, az anti-emigráns, anti-asylum csoportosulások, mindez pedig kikezdi a kisebbségek, az emigránsok és a menekültek helyzetét, a sokat hangoztatott „politikailag korrekt” és „toleráns” viszonyulási módozatait.

Ebben a korszellemi közegben fogalmazódik meg, hogy nincs egységesként, egyneműként felfogható kultúra. Derrida dekonstrukciójában a kultúra már nem vizsgálható a hagyományos kategóriák által, és egyáltalán kategóriák által, mivel az *el-különböződésre* (*différance*), a *disszeminációra* (*dissémination*), a *nyomok nyomára* (*traces de la trace*), az azonosságában, identitásában, egységében és jelenlétében is meghasadt „elemek” heterogenitására esik a hangsúly. Nincs egységesként, egyneműként, azonosként, id-entikusként felfogható kultúra, és nem homogén kultúrák heterogenitásáról, hanem sokkal inkább heterogén el-különböződő, disszeminálódó transz-dekultúrák heterogenitásáról van szó. Így a kultúra egyre inkább mint „Dekulturalisierung als Dekonstruktion”,⁴⁵⁴ transz-dekulturalis el-különböződés-ként, disszeminációként, nyomok nyomaként gondolható el. Mind az ent-identifizierung mind a transz-dekulturalizálódás anti-esszencialista, anti-szubsztancialista, anti-univerzalista, anti-konstruktivista, anti-etnocentrista és de-ideologizáló szempontokat követ. A derridai dekonstrukció így a kultúra hagyományos megközelítéseire is erőteljesen kiterjed. Nincsen olyan kultúra és olyan kulturális identitás, amely önmagával tisztán azonos lehetne, hanem csak olyan, amely „önmagától” el-különbözik (mit sich differiert).⁴⁵⁵ Hall azt hangsúlyozza, hogy a kultúra éppúgy a „valamivé” *válás* kérdése, mint a lenni (being) kérdése,⁴⁵⁶ azonban Derridánál a „lenni”, a „lét”, a jelenlét, a „valami”, az „entitás” a struktúra, a középpont-koncepció, az eredet és az oppozíciókra való alapozhatóság is dekonstruálódik.

Derrida dekonstrukciójában a kultúra egységének, azonosságának, jelenlétének dekonstrukcióján túl, a tiszta eredet és az *oppozíciók* dekonstrukciója leépíti a kultúra eredetére, valamint a természet és a

⁴⁵⁴ Lásd Kleeberg/Langenohl: Kulturalisierung, Dekulturalisierung.

⁴⁵⁵ Vö. Derrida: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. 12–13. – „*Es ist einer Kultur eigen, daß sie nicht mit sich selber identisch ist [...], mit sich differiert. Es gibt kein Kultur und keine kulturelle Identität ohne diese Differenz mit sich selbst.*”

⁴⁵⁶ Vö. Stuart Hall: Cultural Identity and Diaspora. 225. – „Cultural identity [...] is a matter of »becoming« as well as of »being«.”

kultúra oppozíciójára alapozott kultúrafelfogásokat is. Dekonstruktíve a természet és a kultúra oppozíciója ugyancsak illuzórikus, hiszen a természet nem rendelkezik „metafizikus elsőbbséggel”⁴⁵⁷ a kultúrával szemben. Lehetetlen a kultúrát visszavezetni egy teljesen kultúranélküli természeti állapotra, „minden kiindulási pont máris egy kontextusban van.”⁴⁵⁸ A dekonstrukcióban a modernizmus tiszta eredetfelfogásának ellehetetlenedése, a nemzet tiszta eredetének, a náció eredetének, a fajtiszta eredetnek a dekonstrukciója éleződik ki. A dekonstrukcióban a kultúra nem statikus esszencia, szubsztancia, nem id-entitás, hanem *elváltozás, el-különböződés (différance)*, disszemi-Náció (*dissémination*), nyomok nyoma (*traces de la trace*), praxisa pedig az *egyezkedés (negotiation)*.

Derrida leépíteni szándékszik az ideologikus identitáskonstruálás modern eszményét – ugyanakkor a posztmodernbe, netán egy poszt-posztmodernbe hauntológikusan visszacsempészett identitáskonstruálás eszményét is –, amely a múlt kiaknázását, „felfedezését” identitáskonstruálásként valósítja meg, a kultúrára épült egység, a szociális kohézió víziójában, vagy akár az ún. „multikulturalizmusban”, ahol a sokaságok egységében ugyancsak a kultúrákra épült hierarchikus egység kerül előtérbe. A modern nemzetállam-építő stratégiák, csakúgy mint az ún. szupranacionális csoportosulások a kulturálisan homogén közösség kiépítését célozzák meg, szemben a „*kívülállókkal*”, a „*többivel*”, a „*maradékkal*”, a „rest”-tel, a „*különbözőkkel*”. A dekonstrukció az így értett kultúra felfogására, a modern kultúra fogalmára terjed ki: a modernizmus teremtette az *a kultúra*-t, és neki is kell felszámolnia, egyfajta hauntológikus poszt-(poszt)modernben. A „közös kultúra”, „a globális kultúra”, az „egységes társadalom” képe helyett az *el-különböződés (différance)*, a *disszemináció (dissémination)*, a nyomok nyoma (*traces de la trace*) és az *egyezkedés (negotiation)* etikai-politikai-jogi és gazdasági kihívása kerül előtérbe. Az olyan fogalmak, mint a szubjektum, az ember, az identitás és a kultúra a nyugati metafizika totalizáló kultúrájába ágyazódó fogalmak, ahogyan a nemzetközi jog is egy meghatározott koncepciórendszeren és annak alkalmazásán alapul, jól körülhatárolható nyugati nemzetállamok koncepcióján, produktumain, alkotmányain, néhány nagyhatalmú ország techno-gazdasági-militáris hegemoniáján.⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ Mark Currie: *Elbeszélés, politika, történelem*. 27.

⁴⁵⁸ Bennington/Derrida: Jacques Derrida. 208.

⁴⁵⁹ Derrida: The Aforementioned So-Called Human Genome. 205. – „techno-economic-military hegemony of a few rich and powerful countries”.

Derrida *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában* c. strukturalizmus-kritikai írásában, a dekonstruálendő fogalmak használata kapcsán Lévi-Strauss strukturális antropológiájának azt a részét élezi ki, miszerint feladatunk az összes régi fogalom korlátainak leleplezése, ugyanakkor mindezek eszközként való megtartása. „Nem tulajdonítunk nekik már semmiféle igazságértéket, semmiféle pontos jelentést, alkalomadtán hajlandóak lennénk akár lemondani is róluk, ha más eszközök kényelmesebbnek tűnnek.”⁴⁶⁰ Az embertudományok azokat az eszközöket veszik kölcsön az örökségből, melyek ennek az örökségnek a de-konstrukciójához szükségessé válnak.⁴⁶¹ Lévi-Strauss Derrida szerint egy kettős szándékhoz marad hű: megőrzi eszközként azt, aminek igazságértékét kétségbe vonja. Ezek alapján e fogalmak éppen arra alkalmasak, hogy lerombolható legyen velük az a hagyományos fogalmi rendszer, amelyhez ők maguk tartoznak, „az embertudományok nyelve is ily módon kritizálja önmagát”.⁴⁶²

Derrida elővigyázatosan, idézőjelezve „esemény”-ről,⁴⁶³ a struktúra történetében bekövetkezett „eseményről” beszél, olyan „eseményről”, amelynek külső formája a *törés* és *megkettőződés*.⁴⁶⁴ Ez a törés, azonban *át-törés*, és az *áttörés ismétlése* is. Az embertudományok diszkurzusában az „eseményig” ugyanis a struktúra strukturalitása szilárd középponthoz, jelenléthez jutott, azt feltételezve, hogy a középpont éppen az, ami „a struktúrában pontosan azt konstituálja, ami kitér a strukturalitás elől”⁴⁶⁵ – állítja Derrida. Mindez relevanciával bír a kultúra vonatkozásában is, pontosabban a kultúra nyugati fogalmának etnocentrista, esszencialista, konstruktivista, szubsztancialista, oppozíciókra alapozott felfogásának dekonstrukciója tekintetében egyaránt. Már Koselleck is kifejti, hogy „szükség van magának a múltbeli szóhasználatnak a megkérdőjelezésére”.⁴⁶⁶ Derrida vonatkozásában pedig a hagyományos metafizikai és metafizika-politikai koncepciók deszkonstrukciójának igénye és aktusa szorgalmazódik, az

⁴⁶⁰ Derrida: *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában*. 26.

⁴⁶¹ Uo. 25.

⁴⁶² Uo. 26–27.

⁴⁶³ Uo. 21.

⁴⁶⁴ Vö. uo. 21.

⁴⁶⁵ Uo. 22.

⁴⁶⁶ Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. 11.

etnocentrizmus és az Euro-centrizmus,⁴⁶⁷ a nyugat-centrizmus hierarchiájának bírálata és dekonstrukciója.

2.5. A „cultivating id-entity” dekonstrukciója

„A szubsztancia vagy szubsztrátum, a hűpokeimenon szubjektív struktúrája mint belevettség {etre-jeté} – vagy alá-rendeltség – annak állandó vagy stabil minőségével, permanens jelenlétével, önmagához való viszonyában mindannak fenntartásával, ami a »szubjektumot« a tudathoz, az emberi léthez, a történelemhez köti... és főként a törvényhez, mint törvénynek alávetett szubjektumot, aki öntörvényűségében is a törvénynek engedelmeskedik, az etika vagy az igazságszolgáltatás törvényének, a törvénynek avagy a politikai hatalomnak, a rendnek (akár szimbolikus értelemben véve, akár nem)”.⁴⁶⁸

A hagyományos, szubsztancialista, esszencialista, konstruktivistá, strukturalista alapú, modern kultúra- és identitáskonceptciók a kortárs jelenségek közegében, az erőteljes globalizáció, a kommunikáció és a technika követetetlen fejlődése, a radikalizálódott mobilitás és migráció, az átrendeződő geopolitikai konstellációk, a nyelvjátékok és az „elemek heterogenitása” (heterogeneity of elements)⁴⁶⁹ nyomán már nem megfelelőek a kulturális, vallási, nemzetiségi, etnikai, nyelvi és szemléletbeli multipolaritás, ugyanakkor a transzkulturális kooperáció és konszenzus kérdéseinek a tárgyalására. A helyzetet fokozzák az európai országok szakadatlan határmódosítási eljárásai, a kolonizációs hagyomány, valamint a meglévő és az alakulóban levő államszövetségek posztmodern „kolonizációja”. Az Európai Unió és az Eurázsiai Unió megalakulása, illetve terjeszkedési tervei következtében az identitás, a kultúra és a kulturális identitás, ugyanúgy a transznacionális, transzkulturális kooperáció kérdései egyre inkább radikalizálódni látszanak. A központosított, totalizáló és szubsztancialista modern identitás- és kultúrafogalmak, valamint a kulturális identitás ezekre alapozó hagyományos fogalma, csakúgy mint az erre épülő etika,

⁴⁶⁷ Derrida: The Deconstruction of Actuality. 87. – „And let it be said in passing that some still found it necessary to challenge the critique of ethnocentrism, or, to simplify greatly, the deconstruction of Eurocentrism.”

⁴⁶⁸ Derrida: „Jól enni pedig muszáj”, avagy a szubjektumszámítás. 297.

⁴⁶⁹ Lyotard: The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. 24.

politika és jogrendszer, már nem állja meg a helyét a kortárs konstellációban, ahol a heterogenitás, a pluralizmus, a multiplikáció, hibriditás, a többféleség, az egységek és az azonosságok meghasadása, a fragmentáció, az én elvesztése, az Ent-identifizierung, a „válság”, a dekulturna, az eredetnélküliség és a (dez)integráció kerül előtérbe. Egyre inkább elkerülhetetlenné válik a működő fogalmi rendszerekkel és az azokon alapuló etikai, politikai, jogi és gazdasági rendszerekkel való számvetés. Egyre sürgetőbben megválaszolóra vár az a kérdés, hogy milyen kooperatív és kommunikatív stratégiát követelnek meg a posztmodern, poszt-posztmodern és kortárs jelenségek hozta átrendeződések? Egy sor értelmét már előfeltételezetten magába foglaló formális fogalom dekonstruálása válik elháríthatatlanná, mint: szubjektum, „ember”, identitás, kultúra, kulturális identitás, nemzetállam, demokrácia, kommunikáció, kooperáció, konszenzus stb. A modernizmus fogalmi apparátusa, valamint a hozzá kötődő intézményi rendszerek látszanak inkompatibilissé válni a kortárs világ tapasztalataihoz képest. Így jogosan fogalmazódik meg a kérdés, hogy a posztmodernizmus hozta átstrukturálódások közegében még identitás-e az identitás és kultúra-e a kultúra?

Egyrészt problematikusá válik a kultúra Bildungsként és Humanismusként való meghatározása. A kultúra a posztmodern vagy poszt-posztmodern jelenségei alapján, inkább egyfajta transz-dekultúráként, el-különböződésként (*différance*), disszeminációként (*dissémination*), nyomként (*trace*), nyomok nyomaiként (*traces de la trace*) az „a kultúra” dekonstrukciójaként gondolható el. Másrészt meginog az identitás és a szubjektum státusa, ellehetetlenednek a tiszta identitásformák, nincs egységesként elgondolt identitás, sem szubjektum. A posztmodern és a kortárs kritikai elméletek támadólag lépnek fel az egység hagyománya, az azonossággal és a belső maggal rendelkező identitásfelfogások ellen, amelyeket nem fenyeget a heterogenitás.⁴⁷⁰ Problematikusá válik a legitim szubjektum kinevelésének az eszménye, azonban annak az egyre inkább elvonttá váló státusa azokhoz a rendszerekhez kapcsolódik, amelyek meghatározzák vagy meghatároznák, hogy „ki”, „mi” a szubjektum, illetve hogy „kinek”, „minek” kellene lennie, egyfajta kiszámítható szubjektum körvonalazása (*calculable subject*)⁴⁷¹ érdekében.

⁴⁷⁰ Thomas Docherty: *Postmodern Characterization: The Ethics of Alterity*. 183. – „[...] which is not traduced by the temporal dimension which threatens that Self with heterogeneity”.

⁴⁷¹ Derrida: *Politics and Friendship*. 180.

Mindezek tükrében merül fel a kérdés, hogy vajon megfelel-e a kortárs tapasztalatoknak a *kulturális identitás* hagyományos fogalma, valamint e fogalomra épített etikai, politikai, jogi, gazdasági praxis és intézményrendszer? Derrida nem ok nélkül hangsúlyozza, hogy vajon „»a kulturális identitás« manapság a megfelelő szó-e, megfelelő szó-e »ma«, a mi napjainkban?»⁴⁷² Továbbá, megfelel-e a posztmodern, illetve a kortárs tapasztalatoknak a kulturális identitás hagyományos fogalmához kapcsolódó etika, politika, gazdaságpolitika, jog és intézményrendszer?

A dekonstrukcióban az *el-különböződés* (*différance*), a disszemináció (*dissémination*) és a *nyomok nyomának* elgondolása (*traces de la trace*) modellezi az identitás, a kultúra és a kulturális identitás helyzetét, praxisa pedig az *egyezkedés* (*negotiation*). Derrida felfogásában ugyanis „a nyom – semmi sem, nem entitás, túllép a Mi a...? kérdésén”.⁴⁷³ Nincsenek elemek, nincs identitás, s még önmagasság sem, csak nyomok nyomai „vannak”. Nincs önmagában vett elem, hiszen „minden »elemben« csak a másik, »távollevő« elem van »jelen«”.⁴⁷⁴ Így semmi sem lehet kizárólag csak jelen vagy távol, mint inkább keresztül-kasul, mivel minden nyom egy nyom nyoma, minden szöveg más szövegek nyomát viseli magán, ahogyan minden kultúra más kultúrák nyomát viseli magán, és minden jelölő tőle különböző jelöltekre utalt, tehát egyik sem eléggé „önmaga”. Vagyis sem az identitás, sem a szubjektum, sem a kultúra, következésképp sem a kulturális identitás „nem eléggé önmaga”. Dekonstruktíve Európa identitása, az identitás és az identifikáció a lehetetlenség „megtapasztalása”, melynek ismérve az önmagától való különböződés (’Mit-sich’-Differens).⁴⁷⁵ Homi K. Bhabha a *DisszemiNáció*-ban ugyan-csak Derridára utal, amikor a nációkat disszeminálódó „nációkként” tételezi.⁴⁷⁶

A leülepedhetetlen jelenlét, az eredetnélküliség, a középpont hiánya, a játékban-lét, az el-különböződés-ként, disszeminációként és

⁴⁷² Derrida: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. 15. – „Ist »kulturelle Identität« heutzutage das rechte Wort, ist es das rechte Wort für »heute«, für den heutigen Tag?”

⁴⁷³ Derrida: Grammatologie. 131.

⁴⁷⁴ Bennington/Derrida: Jacques Derrida. Ein Portrait. Die Différance. 83.

⁴⁷⁵ Derrida: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. 36. – „Die Identität Europas (wie die Identität und die Identifikation überhaupt) zu dieser Erfahrung des Unmöglichen gehört, daß sie zu dieser Erfahrung gehören sollte und müßte, wenn sie denn gleichermaßen sich selbst und dem anderen genügen soll, im Sinne ihres eigenen maßlosen »Mit-sich«-Differens.”

⁴⁷⁶ Vö. Homi K. Bhabha: DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of Modern Nation. 139–170.

nyomok nyomaként való „lét”, valamint mindenféle leülepedés elhalogtatása olyan szituációt teremt, ahol szétfeszül a tételezett egység, homogenitás és azonosság. A kulturális és a nemzeti egység egyaránt a modernista illúziót jeleníti meg, amelyben a különbözőségek és a sokféleségek egysége elgondolhatóként merült fel. Ez a tételezett egység, azonosság, homogenitás, ideologikus színezetű illúzió azonban önmagát feszíti szét belülről, akár a modernizmus. Mindig az identitás kiképzése és hangsúlyozása került előtérbe, amely kétségkívül hatalmi eredetű, a valós természete azonban az „önmagától” való különbözőzés (Mit-sich-Differieren).⁴⁷⁷ Mindez a kulturális identitás hagyományos koncepcióinak a megkérdőjelezéséhez, standard értelmezéseinek az ellehetetlenedéséhez és meghasadásához vezet. A kulturális identitás és annak két konceptuális összetevője tételezett, ideologikusan megalkotott, modern fogalmi szókombináció, amely a társadalmi, állami, „szupranacionális”, etikai, politikai, jogi, gazdasági, intézményi gyakorlat bevett fogalma, kategóriája és eszköze.

A posztmodern, vagy a hiperbolikus poszt-posztmodern, kortárs tapasztalatok ellenére a létező rendszerek a hagyományos modern fogalmakra építenek, univerzáló és totalizáló, konstruktivista igénnyel lépnek fel, amely nyomán a mások kultúrájának elismerése, az ún. multikulturalizmus vagy a *kulturális sokféleség* gyakran a „szusi és a döner kultúrájára” redukálódik. A kortárs jelenségek nyomán a nyelvjátékok pluralitása, az életformák többpólusú heterogenitása, az univerzális grammatika és pragmatika hiánya ellehetetleníti, de értelmetlenné is teszi a különbözőségek egységbe szedését. Az egységek meghasadását felerősíti az a tény is, hogy a különböző nyelvjátékok szétszóródnak, régi nyelvek státusa meginog, új nyelvek, metanyelvek, mátrixok, kódneyelvek keletkeznek, de *nincs univerzális metanyelv*, nincs egységes metanyelv, amely a töredezettségeket egybefogja. Ezzel párhuzamosan viszont paradox módon megfigyelhető bizonyos nyelvek kiváltságos státusa, az elangolosodás, a „globalatinizáció”.

Első látásra, a kortárs jelenségek nyomán az egység helyett a társadalmi kérdések differenciálódása, a nemzetek, etnikai csoportok, vallások, geopolitikai konstellációk differenciálódása radikalizálódik. Különböző divizionális, decentralizáló, föderalizáló, egységet

⁴⁷⁷ Vö. Derrida: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. 24. – „Die Identifikation im allgemeinen: das heißt die Bildung und die Behauptung einer Identität, die Selbstdarstellung und Selbstvergegenwärtigung, die Selbstgegenwart der Identität (mag es sich um eine nationale, nicht-nationale, um eine kulturelle oder nicht-kulturelle Identität handeln; allerdings ist die Identifikation immer kulturellen Ursprungs, sie ist nie natürlicher Herkunft: sie ist ein Sich-in-sich-Ent-äußern, das Mit-sich-Differieren der Natur).”

dekonstruáló, autonómiai, geopolitikai de- és re-strukturálódási igények jelentkeznek, és felerősödnek a homogenitástól különböző és el-különböző nemzeti, etnikai, vallási, territoriális szerveződési csoportok függetlenedésének igényei. Radikalizálódnak az autonóm, független szerveződésre és önrendelkezésre, illetve a kisebbségi jogokra vonatkozó igények, például a nemzetállamok területén húzódó kisebbségek, az államnélküli nemzetiségek, valamint az emigráns csoportok és a más alapokon szerveződő kisebbségek önrendelkezési igényei is. De mindezzel párhuzamosan, paradox módon, megfigyelhető az egységesülés „igénye”, a „szupranacionalitás igénye”, és az identitás új konstruálása, egyfajta „közös identitás” javára, mint például az EU kapitális identitáskonstruálása.

Ezek alapján állítható az, hogy a posztmodern és poszt-posztmodern, kortárs jelenségek hozta átszerveződések alapján a „zárt, ámde univerzálisnak felfogott rendszer helyébe egy nyílt rendszer igénye lép”,⁴⁷⁸ vagy a rendszerfogalom helyébe a (meta)diskurzusok pluralitása kerül. Egyfajta posztmodern „igazságosság” már nem hagyja alávetni magát egyetlen modellnek,⁴⁷⁹ egyetlen legitimációnak, egy hierarchikus modellre épülő „igazságosságnak”, hanem egy standard leülepedett, kiváltságos, „egyetlen modell” nélküli, „objektív jog” nélküli, normanélküli, nem denotatív kijelentéseken és diskurzusokon⁴⁸⁰ alapuló „társadalmi igazságosságot”, „eljövendő igazságosságot” szorgalmaz,⁴⁸¹ lezáratlan, nem előíró jellegű hiperbolikus etikát (hyperbolische Ethik)⁴⁸² sürget, mint a lehetséges lehetlenségét vagy inkább a lehetetlen lehetőségét. A kategorikus imperatívusszal szemben a hipotetikus imperatívusz,⁴⁸³ a tárgyalás és az egyezkedés új etikájának (ethics of negotiation)⁴⁸⁴ igénye lép fel. A norma fogalma ugyancsak dekonstrukciós igénnyel jelentkezik, hiszen a norma a maga hierarchikusságában mint *normalitás* jelenik meg, és *univerzalitásigényt* is támaszt. A norma, a „normalitás”, a *normák*,

⁴⁷⁸ Manfred Frank: *A megértés határai. Egy „rekonstruált” diskurzus Habermas és Lyotard között.* 15.

⁴⁷⁹ Vö. Lyotard/Thébaud: *Politik des Urteils.* 53. – „Die Frage der Gerechtigkeit lässt sich für eine Gesellschaft nicht in Bezug auf ein Modell lösen”.

⁴⁸⁰ Vö. uo. 49. – „[...] ein Befehl sein Berechtigung nicht in einer denotativen Aussage finden kann”.

⁴⁸¹ Vö. Derrida: *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität”.* 56. – „[...] die Gerechtigkeit immer als ein »Zu-kommen«”.

⁴⁸² Vö. Derrida: *Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität.* 10–18.

⁴⁸³ Vö. Derrida: *Negotiations.* 12.

⁴⁸⁴ Vö. uo. 12.

normarendszerek, a „norms of humanity”⁴⁸⁵ és annak az etikai-politikai aktusai gyakran éppen az agresszió megnyilvánulási terei. Derrida szerint a szabadság egy bizonyos fogalma és a felelősség voltaképpen összeférhetetlen a normával, a normatív realitással, a „normative reality”-vel.⁴⁸⁶

A tény, miszerint a posztmodern és poszt-posztmodern, kortárs jelenségek terén nincs egységes világgép, biztos tudás, valamint a „racionális politika”, „a politika mint az ész tudománya”, „az egyetemes béke”, a jólét, és a helyes morális magatartás egysége sem létezik, valamint a társadalmi kérdések differenciálódása, a „fenntartható fejlődés” elvének meghasadása és egyúttal illuzórikussá válása oda vezet, hogy nincs egységesen elfogadott törekvés sem. Éppen ezért minden döntésnek vita tárgyát kell képeznie. Az abszolút heterogenitás ugyanis eldönthetetlenséget (politicality of undecidability)⁴⁸⁷ produkál, hiszen kinek a kulturális, nemzeti, etnikai, politikai, morális, erkölcsi, gazdasági, hatalmi helyzete alapján, kritériumai és legitimációi szerint zajlik az úgynevezett „vita”? Maguknak a beállítódásoknak, a bevett konszenzusok módjainak is vita tárgyává, a szüntelen meg- és újravitatás tárgyává kell válniuk, legyengítve és dekonstruálva a merev, fennálló hierarchikus beidegződések jogosultságát, hiszen összeegyeztethetetlen imperatívuszok állnak egymással szemben, mivel a többféleség és a heterogenitás a maga összemérhetetlenségében találkozódik. Nem részesíthető kiváltságosan előnyben az eddig konszenzusként felfogott konszenzus sem, mert az is pusztán egy meghatározott hatalmi konstelláció perspektívából legitim konszenzus. Erőteljesen megkérdőjeleződik az univerzalizálható és totalizáló eszmerendszerek léte, hiszen a morál sem univerzalizálható,⁴⁸⁸ nincsen egységes kollektív tapasztalat, szimmetrikus jelenlét, homogén egység, de még a sokaságok egysége sem. Az egységek és a homogenitás meghasadásából kifolyólag pedig nincs egységes kritérium-, illetve értelmezési és értékelési rendszer, nincsenek metaszabályok, nincs egységes, univerzális metanyelv.

Mindezek nyomán a kommunikáció, az interakció, a konszenzus és a kooperáció kérdései radikalizálódnak, amelyek ugyancsak dekonstrukciós igénnyel lépnek fel. Mivel nincs egységes igazság-, kri-

⁴⁸⁵ Vö. Derrida: *The Aforementioned So-Called Human Genome*. 210

⁴⁸⁶ Vö. uo. 202.

⁴⁸⁷ Vö. Derrida: *Ethics and Politics Today*. 295–315.

⁴⁸⁸ Vö. Stephan Moebius: *Emmanuel Lévinas' Humanismus des Anderen zwischen Postmoderner Ethik und Ethik der Dekonstruktion: Ein Beitrag zu einer Poststrukturalistischen Sozialwissenschaft*. 46. – „Moral lässt sich nicht universalisieren”.

térium- és értelmezési rendszer, így a kommunikáció és a konszenzus feltételeinek is szükséges az újratámasztása. Így a rögzített „igazságok” előnyben részesítésének helyébe a folyamatban levő vita, a konszenzus, a kommunikáció és a kooperáció normáinak, formalizmusának és technikai jellegének dekonstrukciója, a *Másik* és az *Idegen*, a menekültek és az *emigráltak* politikai státusának, a *szuverenitásnak*, a „biopolitikai” és a *kisebbségi kérdéseknek* az átértékelése, a „különböző gazdaságok politikája, avagy a különbözőségek gazdasága”⁴⁸⁹ kerül előtérbe. Ezzel is jelezve, hogy a jog realitása, ugyanúgy, mint a szubjektum társadalmi realitása, állandó megkonstruálás tárgya.⁴⁹⁰ A kérdés az, hogy ki/kik vannak a konstruáló, hegemon és domináló szerepben, valamint mennyiben van ennek köze a konszenzushoz, a kooperációhoz, a *különbözőség* posztmodern vagy poszt-posztmodern etikájához, politikájához és jogrendszeréhez?

Derrida egyezkedés (negotiation) fogalma a szubjektumról szóló hagyományos és hierarchikus-hegemonikus etikai-politikai-jogi diskurzusok ellenében lép fel. Megfogalmazódik a dekonstrukció, a decentralizálás, a de- és a re-strukturálás, a föderalizálás, a szuverenitás egy bizonyos igénye (de ne feledjük a neo-egységesülés konstruálásának új formáit sem), nemcsak filozófiailag, hanem politikailag egyaránt, mivel ezek inkább kontextusok sokaságát állítják, mintsem az „egységes”, „univerzalizálható” rendszerek különbözőségekre való terjeszthetőségét. Így ezek a de-strukturálódási és dekonstrukciós igények a különböző társadalmi problémák plurális, heterogén kontextusait helyezik előtérbe egy mindenre kiterjeszhető egyetlen kontextus rovására.

Egyfajta posztmodern, posztstrukturalista, dekonstruktív, a *különbőség* etikájának, politikájának, jogának és gazdaságának lehetőségéről tevédik fel újra és új konstellációban – az Európai Unióban – a nyelv, a politikai nyelvezet, a politikai fogalmi rendszerek és eljárásmodok kérdése, vagyis a fogalmak közegének, értelmezésének, használatának és praxisának a kérdése, egyes privilegizált metafizikai fogalmakhoz kötődő politikai jelentések és eljárásmodok bírálata. Így a véget sejtető kánonok, mint a modernizmus vége, a humanizmus vége, a metafizika vége, a modern ember vége, a történelem vége, a

⁴⁸⁹ Docherty: i.m. 184. – „[...] the politics of a »different economy«, or an economy of difference”.

⁴⁹⁰ Vö. Ersin Yıldız: Kritik des Rechtskonstruktivismus der Moderne: Critical Legal Studies und poststrukturalistische Dekonstruktion. 81. – „[...] zu zeigen, dass die Realität des Rechts genauso wie die soziale Realität von Subjekten in ihrer Lebenspraxis ständig konstituiert wird”.

modern apokalipszis kánonja inkább bizonyos fogalmak, fogalmi rendszerek, a nyelv, a metafizikai nyelvhasználat, a metafizikapolitikai nyelvhasználat és a hozzá kapcsolódó rendszerek és intézmények kritikai igényét elevenítik fel, szemben a formális retorikákkal.

2.6. „Új” konstelláció, régi fogalmak: kultúra és kulturális sokféleség – clean and superclean

„And let it be said in passing that some still found it necessary to challenge the critique of ethnocentrism, or, to simplify greatly, the deconstruction of Eurocentrism.”⁴⁹¹

Az utóbbi évtizedek nyomán mélyreható társadalmi változások jelentkeznek Európa vonatkozásában. Az Európai Unió megalakulása, terjeszkedése, globalizáló tendenciája, Közép-, Kelet- és Délkelet-Európára való kiterjedése, valamint a jövőre vonatkozó terjeszkedési tervei (lásd: Macedónia, volt Jugoszláv Köztársaság, Izland, Montenegró, Szerbia, Törökország, potenciális jelöltként: Albánia, Bosznia-Hercegovina, Koszovó)⁴⁹² következtében a kooperáció kérdései – amelyek a különböző kultúrák, vallások, nemzetállamok, etnikumok, nyelvcsoporthoz tartozók érintkezési felületein jelentkeznek – egyre inkább radikalizálódni látszanak. Az Európai Unió politikai, gazdasági és monetáris unió-képe; egységes piac- és valutaelve, ezzel együtt az Európa-szerte megjelenő gazdasági dekonjunkció; az EU belső határyitása, ezáltal pedig a radikalizálódott mobilitás és migráció jelensége; ugyanígy a szélsőjobboldali mozgalmak aktivizálódása új kihívások elé állítja a teoretikusokat. Európa új geopolitikai konstellációja a kulturális, vallási, nemzeti, etnikai és szemléletbeli sokféleségek etikai, politikai, gazdasági és jogi találkozási felületeit és kooperációs vonatkozásait új értelemösszefüggésbe állítja.

Az olyan hagyományos nyugat-európai fogalmak pályafutása, mint az identitás, a kultúra, a nemzet, a kulturális, nemzeti és etnikai identitás, az EU-ban is felkapott „kulturális sokféleség”, az ezekhez kapcsolódó eljárások és praxisok, valamint e fogalmakra épülő ideologizált rendszerek ellentmondásos képet mutatnak az EU-ban fellelhető különbözőségek és partikularitások státusáról. Kérdéses ezért az, hogy a modern fogalmak és a hozzájuk kötődő intézményi keretek

⁴⁹¹ Derrida: *The Deconstruction of Actuality*, 87.

⁴⁹² Vö. *Bewerberländer im Zeitraum 2007–2013*.

átkozmetikázása és tovább ideologizálása elég lehetne-e az újonnan kialakult EU működőképességének, életképességének, fenntarthatóságának lehetőségére. Felmerül a gyanú, miszerint a valamelyest átkozmetikázott politikai struktúrák és a neo-egységesítés, netán neokolonizáció ideológiai gépezetei nem a különbözőségek kooperációs lehetőségeire épülnek, mintsem a (hierarchikusan szerveződő) unifikáció elvére, annak ellenére, hogy az egységesítéssel összefüggő, azt alátámasztani szándékozó fogalmak, egyetemes nyilatkozatok maguk is ellenállni látszanak a merev definíciós és kategorizációs kísérleteknek, egy egységes definíció és a hozzá kapcsolódó egyetemes eljárás-mód vagy univerzális praxis lehetőségének, pontosabban egyre inkább vitatottá és problematikusná válik e nyilatkozatok, definíciók és praxisok életképessége.

Az egyik legvitatottabb definíciós probléma az identitás, a kultúra, a kulturális identitás, a kulturális sokféleség kérdése, valamint vitatott az ezekhez rendelhető etika, politika, gazdaság és jog is. A modernitás szellemében zajlik tovább a „*Ki a...?*” és a „*Mi a...?*” kérdésekre való válaszkérés, ugyanakkor az egységes definíció és praxis kidolgozására és legitimálására, valamint univerzalizálására való makacs törekvés is. E törekvés nem rejtett szándéka az ember, a szubjektum meghatározásának, munkacímének és a hozzá kötődő praxis kidolgozásának az igénye, azzal párhuzamosan, hogy az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata, valamint az Egyetemes Nyilatkozat *a Kulturális Sokszínűségről* c. deklarációk körül kialakult diskurzusok nem egységesülni és letisztulni látszanának, mintsem inkább differenciálódni.

Az 1988-as évtől egyre inkább kulcsfontosságú témává válik a *kulturális sokféleség*, a cultural diversity kifejezés, nem csak nemzetközi, hanem globális vonatkozásban egyaránt. Ennek fontosabb dokumentumai: a Régiók Bizottsága *Kultúra és kulturális sokféleség és ezek jelentősége Európa jövőjében* (1998),⁴⁹³ G8 Okinawa Közlemény (2000), Európa Tanács *Nyilatkozat a kulturális sokféleségről* (2000),⁴⁹⁴ Európai Unió Alapjogi Charta 22-es cikk, UNESCO *Egyetemes Nyilatkozat a Kulturális Sokszínűségről* és annak *Cselekvési Terve* (2001), az Európai Bizottság *Nemzetközi Egyezmény megalko-*

⁴⁹³ Amtsblatt der Europäischen Gemeinschaften: Stellungnahme des Ausschusses der Regionen zum Thema „Kultur und kulturelle Vielfalt und ihre Bedeutung für die Zukunft Europas” (98/C 180/11).

⁴⁹⁴ Council of Europe: Declaration on cultural diversity.

tása a kulturális sokféleségért (2003),⁴⁹⁵ UNESCO Egyezmény a Kulturális Kifejezések Sokszínűségének Védelméről és Előmozdításáról (2005),⁴⁹⁶ *Montréali Nyilatkozat* (2007).⁴⁹⁷ Nyilatkozik a kulturális sokféleség kérdéséről az Egyesült Államok és a Nemzetközi Távközlési Egyesület (ITU), ugyanígy számos olyan nemzetközi, regionális és civil szervezet értekezik a kulturális sokféleség kérdéséről, mint a Frankofónia Nemzetközi Szervezete (OIF), Nemzetközi Hálózat a Kultúrpolitikáról (INCP), Nemzetközi Hálózat a Kulturális Sokszínűségért (INCD), Ágazati Tanácsadó Csoport a Nemzetközi Kereskedelemről és Kulturális Iparágakról (SAGIT). Ezek alapján körvonalázódni látszik, hogy a kultúra, a kulturális identitás, a kulturális sokféleség kérdése mindinkább központi szerephez jut, végeláthatatlan határozat, okmány kötődik e kérdéskörhöz, globális, nemzetközi, regionális és civil szervezet egyaránt, ugyanakkor az EU csaknem védjegyévé igyekszik tenni a kulturális sokféleség kérdését.⁴⁹⁸ A „kulturális sokféleség” kifejezés azonban a különböző kontextusokban különböző és nem mindig világos jelentésekhez társul, és számos belső ellentmondást hordoz magában.

A „kulturális sokféleség” kifejezés nemzetközi megjelenése az 1990-es években két eltérő és ellentmondó vonatkozásban jelenik meg, egyrészt – a Kanada és Franciaország által indítványozott és – az UNESCO által képviselt „cultural diversity” mint az államok nemzetközi közösségének szervezési elve, amely a globalizáció ellenében fogalmazódik meg, az AEÁ által formált kulturálisan egységes globális társadalomkép ellenében. Másrészt, a „cultural diversity” kifejezés

⁴⁹⁵ Kommission der Europäischen Gemeinschaften, Brüssel, den 27.8.2003. KOM. (2003) 520. Mitteilung der Kommission an den Rat und das Europäische Parlament: *Schaffung eines internationalen Instruments für die kulturelle Vielfalt*.

⁴⁹⁶ UNESCO: *Übereinkommen über den Schutz und die Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen*.

⁴⁹⁷ Die 1. Internationale LGBT-Menschenrechtskonferenz im Rahmen der 1. Welt Outgames vom 25. Juli bis 05. August in Montreal: *Der Erklärung von Montréal*.

⁴⁹⁸ A „kulturális sokféleség”, kiváltképp a „különbözőség”, a „diversity” kifejezések jogi használata – az említett szerződésektől eltekintve – már Svájc szövetségi alkotmányában, Kanadában, Indonéziában megjelenik. A kulturális pluralizmus alkotmányos védelme is számos alkotmányban helyet kap, kiváltképp Latin-Amerikában.

Ezek alapján lásd Svájc szövetségi alkotmányában: Preambulum, 2. és 69. cikk, Kanada 1982-es Alkotmánytörvény: 27. cikk, Dél-afrikai Köztársaság: Preambulum „egyesülve sokféleségeinkben, „united in our diversity”, 30. cikk, Kolumbia alkotmánya 7. cikk, Mexikói alkotmány 2. cikk, az Ecuadori Köztársaság alkotmánya 1. cikk, Bolívia alkotmánya 1. cikk. – Vö. Armin von Bogdandy: *The European Union as Situation, Executive, and Promoter of the International Law of Cultural Diversity – Elements of a Beautiful Friendship*. 244.

a Kereskedelmi Világszervezet (WTO) használatában – amely indítványozás az Ágazati Tanácsadó Csoport a Nemzetközi Kereskedelemről és Kulturális Iparágakról (SAGIT) szervezetétől származik –, inkább alternatív globalizációként jelenik meg az AEÁ globalizáló tendenciái ellenében.⁴⁹⁹ A *kulturális sokféleség* kifejezés nemzetközi használatban így egyrészt a kulturális szuverenitás és a nemzeti és a kulturális politika szuverenitásának védelmét igyekszik biztosítani a nemzetközi befolyás ellenében, másik értelemben és fogalomhasználatban pedig éppen a nemzetközi jogra hivatkozva indítványozódik a nemzeti sokféleség menedzsmentjeként.⁵⁰⁰ Ezek alapján jelentkeznek az értelmezési és definíciós nehézségek relevanciái, de mindezzel egyidőben aktivizálódnak is az ezekhez a fogalmakhoz kapcsolódó etikai, politikai és jogi keretek „pontos”, „egységes” meghatározására törekvő kísérletek. Az UNESCO által hangoztatott cselekvési terv szerint a cél „további előrelépést tenni az emberi jogok integráns részeként felfogott kulturális jogok tartalmának pontos *értelmezése* irányába”.⁵⁰¹ Kérdés marad azonban az, hogy egy multipoláris konstellációban mi lehet a pontos értelmezés, ugyanakkor ki rendelkezik a pontos értelmezés kidolgozásának jogával, valamint a pontos értelmezéshez kapcsolódó praxis életbeléptetésének és működtetésének jogával. Kérdés marad ugyanakkor az is, hogy egy visszás, többértelmű fogalomra hogyan építhető egységes, univerzális eljárásmod.

Az identitás, a kultúra, a kulturális identitás, valamint „Európa mint kulturális identitás”,⁵⁰² csakúgy, mint a kulturális sokféleség kérdése körüli terminológiai többértelműségek, bizonytalanságok és ellentmondások ellenére, ezek a fogalmak a szociokulturális, etikai, politikai, jogi és nem utolsósorban az Európai Unió közegébe beépült társadalmi és kommunikációs folyamatok alapterminusaiként jelennek meg. De az identitás, a kultúra, a kulturális identitás és a kulturális sokféleség fogalmi komplexitásával és heterogenitásával, differenciáltságával és ellentmondásosságával kapcsolatos tapasztalatok erőtel-

⁴⁹⁹ Vö. uo. 245.

⁵⁰⁰ Vö. uo. 245. – „The first international use of the notion »cultural diversity« aims at the defence of national cultural politics, cultural sovereignty, and self-determination against foreign and international influence. Its other use conflicts in a remarkable way with the first: cultural diversity here refers to the existence of international law parameters for national diversity management.”

⁵⁰¹ UNESCO: *Egyetemes Nyilatkozat a Kulturális Sokszínűségről. A cselekvési terv főbb vonalai az „UNESCO Egyetemes Nyilatkozata a Kulturális Sokszínűségről” megvalósításáról. 4. cikk.* (Kiemelés tőlem – L.Zs.).

⁵⁰² Baudrillard/Sassatelli: *Europe, Globalization and the Destiny of Culture. An Interview with Jean Baudrillard.* 521–530.

jes elméleti és módszertani kételyeket támasztanak azok egységes értelmezésének és alkalmazhatóságának tekintetében. Éppen ezért nem célravezető a „kulturális sokféleség” jogi terminusként sem.⁵⁰³

Az említett fogalmak etikai, politikai és jogi manipuláció tárgyává válnak, mivel a hozzájuk kötődő eljárásmodok attól függenek, hogy hogyan definiáljuk e fogalmakat,⁵⁰⁴ illetve ki vagy kik rendelkeznek a definíálás jogával. Már az egyetemes emberi jogok és a társadalmi igazságosság kérdései is olyan kifejezetten nyugati fogalmak tekintélyére és dominanciájára alapoznak, mint a szubjektum, a kultúra, a kulturális identitás, a kommunikáció, a konszenzus és a kooperáció egy bizonyos fogalmára és módjára, ahol a konszenzus és a kooperáció feltételeinek meghatározása a nyugat-európai demokráciák kiváltsága. A bevett és rögzült definíciók és eljárásmodok megadják a valamiképpen meghatározott szubjektumhoz, identitáshoz, kultúrához, kulturális identitáshoz, a kulturális sokféleségekhez és végül az emberhez társuló értékek és lehetőségek morális, politikai és jogi kereteit, ugyanakkor univerzalitási igényt támasztanak anélkül, hogy felzárkóztatható lenne mögéjük egy univerzalizálható eszme. Kérdés viszont az, hogy a „meghaladott” modern fogalmaknak a kortárs alternatívái – tekintsük például a „*kultúrának*” a „*kulturális sokféleség*” által való „meghaladottságát” – valóban adekvátabbaknak tekinthetők-e, avagy sem. Vagy netán egyfajta politikai marketingstratégiaként is értelmezhető az a *kultúra* új alternatívája: a *kulturális sokféleség* mint egyfajta reklámfogás, akárcsak ahogyan ez a „clean and superclean” típusú reklámszövegek esetén megfigyelhető?

⁵⁰³ Vö. Armin von Bogdandy: i.m. 247. – „The notion »cultural diversity« is used in different, even diametrically opposed senses, which seriously affects its usefulness as a legal term.”

⁵⁰⁴ Tekintsünk például az „*Egyetemes Nyilatkozat a Kulturális Sokszínűségről*” c. UNESCO deklaráció definíciójának problematikusságára. Erre hívja fel a figyelmet Jens Badura a *Kulturelle Pluralität und Ethik* c. munkájában.

2.7. „Egyesülve a sokféleségben” – avagy a sokféleség mint az egység jelszava?

„Európa népei, az egymás közötti egyre szorosabb egység létrehozása során úgy döntöttek, hogy osztoznak a közös értékeken alapuló békés jövőben.”

(Az Európai Unió Alapjogi Chartája)⁵⁰⁵

„The image of a peaceful, cooperative Europe, open toward other cultures and capable of dialogue, floats like a mirage before us all. We welcome the Europe that found exemplary solutions for (...) problems during the second half of the twentieth century.”

(Jürgen Habermas, Jacques Derrida)⁵⁰⁶

A homogenitás, az egység, a nemzeti egység és a nemzetállam a modernitáshoz kötődő nyugat-európai fogalmak, ami pedig a kulturális különbségek orvoslásának palettáján megjelent, az nem volt más, mint az etnikai tisztogatás, az asszimiláció, illetve az integráció. Az EU mint egykori Európai Gazdasági Közösség, „gazdasági és politikai partnerség”, lényegileg egy reakcióként értelmezi magát a kulturális különbségek és a kulturális sokféleségek kérdésére. Ahogyan erre az EU jelmondata is utal: „Egyesülve a sokféleségben”, „In Vielfalt geeint”, „United in diversity”, az unió éppen a „sokféleségre” és a „szupersokféleségre” kíván gyógyír lenni, az emberi jogok védelmére és előmozdítására apellál, a kulturális sokféleség védelmezőjeként lép fel, maga a poszt-nacionális álom idézőjelezett „megvalósulása”. De kérdés az, hogy hogyan viszonyul a „kulturális sokféleség” és a „sokféleségek egysége” és a „sokféleség” az „egységhez”, továbbá az is, hogy mindez milyen etikai, politikai és jogi, ugyanakkor kulturális és gazdasági kérdéseket vet fel?

Az EU által hirdetett alapértékek az emberi méltóság, a szabadság, a demokrácia, az egyenlőség, a jogállamiság és az emberi jogok tisztelete, amelyeket az Európai Unió Alapjogi Chartája is összefoglal. Az EU emberi jogokkal kapcsolatos politikájának középpontjában a polgári, politikai, gazdasági, társadalmi és kulturális jogok állnak. Elve a tolerancia, a párbeszéd, a kultúrák sokszínűségének tisztelete –

⁵⁰⁵ Az Európai Unió Alapjogi Chartája. Preambulum. (2010/C 83/02).

⁵⁰⁶ Habermas and Derrida: February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe. 293–294.

„a kulturális sokszínűség védelme etikai parancs”⁵⁰⁷ –, holott az EU folytatja az egységesítést, „törekedve a kulturális sokszínűségnek és az emberiség egységének elismerésére”.⁵⁰⁸ Habár az EU – az UNESCO elveit is követve – céljainak tekinti a kultúrák sokszínűségének megőrzését és előmozdítását, valamint azt, hogy harmonikus kapcsolatot biztosítson „a plurális, változatos és dinamikus kulturális identitással rendelkező emberek és csoportok között”,⁵⁰⁹ ugyanakkor kulturális jogokat is szorgalmaz a kulturális sokszínűség elősegítésére,⁵¹⁰ de úgy, hogy a kultúrát megőrző és előmozdító támogatása addig érvényes, ameddig „az Unión belüli kereskedelmi és versenyfeltételeket nem befolyásolja a közös érdekekkel ellentétes mértékben”.⁵¹¹ Az EK-Szerződés 151. cikkének alapján a „Közösség hozzájárul a tagállamok kultúrájának virágzásához, tiszteletben tartva nemzeti és regionális sokszínűségüket, ugyanakkor előtérbe helyezve a közös kulturális örökséget”.⁵¹² Vagyis, az EU folytatja az egységesítést, „előtérbe helyezve a közös [?] kulturális örökséget”,⁵¹³ anélkül azonban, hogy világos lenne, hogy mit takar ez a „közös” érdek. Ezek alapján az EU egyrészt a kulturális diverzitást, a nemzetállamok és Európa régióinak partikularitásait hangsúlyozza, de másrészt megfogalmazza az *európai kultúra* és az *európai identitás* előmozdításának igényét,⁵¹⁴ és Európa egységének hangsúlyozását. Így az Európához való tartozás, „Európát” kisajátítva – bármit is jelentsen itt Európa – az EU-hoz mint „közös” kultúrához való tartozás az „európai identitás” lényegi eleme.⁵¹⁵

A kulturális sokféleség és a diverzitás képvisellete, valamint az egységesítés gépezete közti viszony számos ellentmondást hordoz

⁵⁰⁷ UNESCO: *Egyetemes Nyilatkozat a Kulturális Sokszínűségről*. Negyedik Cikkely – Az emberi jogok mint a kulturális sokszínűség biztosítékai.

⁵⁰⁸ Uo. *A Közgyűlés nyilatkozata*.

⁵⁰⁹ Uo. Második Cikkely – *A kulturális sokszínűségtől a kulturális pluralizmusig*.

⁵¹⁰ Uo. Ötödik Cikkely – *A kulturális jogok mint a kulturális sokszínűség elősegítői*.

⁵¹¹ *Az Európai Közösségek Létrehozó Szerződés Egységes Szerkezetbe Foglalt Változata* (Róma, 1957. 03. 25, utoljára módosítva a 2003-as Csatlakozási Szerződés által. 87. cikk 3/d.

⁵¹² Az Európai Unió Működéséről Szóló Szerződés Egységes Szerkezetbe Foglalt változata. *Az Európai Unió Alapjogi Chartája*. XIII. Kultúra 167. Cikk 1. (az EKSz. korábbi 151. cikk).

⁵¹³ Uo.

⁵¹⁴ Utalás az EVG 151. cikkelyére. Otto Singer: EU-Kulturpolitik nach Lissabon. 7. – „Die vertraglichen Regelungen betonen einerseits die kulturelle Diversität und die damit zum Ausdruck gelangenden Partikularitäten in den Nationalstaaten und Regionen Europas, formulieren aber andererseits den Anspruch, europäische Kultur und europäische Identität zu fördern.”

⁵¹⁵ Lásd *Mitteilung der Kommission vom 17. Dezember 1987 über neue Impulse für die Aktion der Europäischen Gemeinschaft im kulturellen Bereich* (KOM(87)603).

magában, úgy politikailag, mint jogilag. Egyrészt nem átlátható a tagállamok szuverenitásának helyzete. Habár az UNESCO a Kulturális Kifejezések Sokszínűségének Védelméről és Előmozdításáról szóló egyezmény 2. cikkében hangsúlyozza az államok szuverén jogát, – „az Egyesült Nemzetek Alapokmányának és a nemzetközi jog alapelveinek megfelelően az államoknak szuverén joguk van arra, hogy intézkedéseket és szakpolitikákat fogadjanak el annak érdekében, hogy területükön védjék és előmozdítsák a kulturális kifejezőmódok sokszínűségét”⁵¹⁶ –, azonban a szuverenitás elve nem védi a nemzeti kultúrákat az EU-s integráció folyamatában.⁵¹⁷ Ebben az értelemben a kulturális sokféleség mint a nemzetközi jog elve inkább korlátozza a szuverenitást, ugyanakkor a tagállamok a nemzetközi jog értelmében nem rendelkeznek szabadsággal az EU alakítására sem.⁵¹⁸ Ilyen vonatkozásban a „kulturális sokféleség” nemzetközi használata bizonyos értelemben olyasmivé válik, mint ami az egységesülést segíti elő.

A kulturális sokféleség, a diverzitás képviselője és az egységesítés gépezete közti ellentmondásos viszony másik lényeges eleme a kisebbségek helyzete. A kisebbségek esetén, mint láttuk, az EU nem rendelkezik kompetenciával a tagállamok „diversity management” jogának tekintetében. Az EU nem lépett fel a tagállamokbeli kisebbségek önrendelkezésének érdekében, nem lépett fel az Észak-Írország, Katalónia, a Baszkföld régió stb. kapcsán sem, a magyar kisebbségek helyzete szintén rendezetlen. Az Európai Alkotmány Létrehozásáról szóló szerződésben alig jelenik meg utalás a kisebbségekre. Az I. 2. cikkely szerint „az Unió az emberi méltóság tiszteletben tartása, a szabadság, a demokrácia, az egyenlőség, a jogállamiság és az emberi jogok tiszteletben tartásának értékein alapul, beleértve a kisebbségekhez tartozó személyek jogait”,⁵¹⁹ azonban ez még nem biztosít kompetenciákat a kisebbségeknek.

Nem világos az emigránsok és a menekültek státusa és helyzete sem, hiszen az Európai Gazdasági Közösséget létrehozó *Szerződés az Európai Közösség létrehozásáról*, EGK – Szerződésben az emigrán-

⁵¹⁶ Az Európai Unió Tanácsa: Brüsszel, 2006. május 16. *A Tanács határozata a kulturális kifejezések sokszínűségének védelméről és előmozdításáról szóló UNESCO-egyezmény megkötéséről*. 8668/06.

⁵¹⁷ Vö. Armin von Bogdandy: *The European Union as Situation, Executive, and Promoter of the International Law of Cultural Diversity – Elements of a Beautiful Friendship*. 242.

⁵¹⁸ Uo. 252.

⁵¹⁹ Lásd: *Treaty establishing a Constitution for Europe*. Conference of the Representatives of the Governments of the Member States. Brussels, 29. October 2004. CIG 87/2/04.

sokra, a menekültekre vonatkozó törvénykezések értelmezhetőek merev integrációs politikaként és asszimilációs politikaként.⁵²⁰ Armin von Bogdandy nemzetközi jogász szerint az Immigrant Integration Policy in the European Union 2004-es szerződése is magában hordozza az asszimilációs politika veszélyét.⁵²¹ Ennek ellenére az EU-ban folyamatosan hangoztatott a *kulturális sokféleségek védelme*, az emigránsok, a harmadik állambeliek kultúrájának és nyelvének védelme,⁵²² holott éppen az emigránsok és a menekültek helyzetének embertelen körülményei radikalizálódnak, kiváltképp az EU déli tagállamaiban, ahol a menekültek és emigráltak száma fokozottan megemelkedett.

Mindennek ellenére a „kulturális sokféleség” kifejezés csaknem az EU védjegyévé válik, holott a sokféleségre való apellálás mögül az egységesülés, az unifikáció (és a kultúrák hierarchizált strukturálása) ugyanúgy kiolvasható. Mindezzel az EU optimista értelmezésben egy „egydimenziós sokféleséget” (eindimensionale Vielhaft)⁵²³ produkál egy „komplex sokféleség” (komplexe Vielhaft) rovására, avagy pontosabban egy látszatpluralizmust vagy pszeudo-pluralizmust. Még inkább állítható az, hogy a multipolaritásra való apellálás mögött, a kultúrák és a kulturális sokszínűség védelmét és előmozdítását célzó kultúrpolitika mögött egy kulturális erőzió zajlik, mégpedig a differenciák erőziója, így a *kultúra* egyre inkább egy univerzális nyelv, egy közös nevező (common denominator)⁵²⁴ felé tendál. Így a „kulturális sokféleség” jogi terminus az identitás, a személyi, szociális, politikai identitás megkonstruálására és megformálására hangolódik.⁵²⁵

⁵²⁰ Consolidated Version of the Treaty Establishing the European Community. 24.12.2002. C 325/33. Official Journal of the European Communities.

⁵²¹ Vö. Armin von Bogdandy: i.m. 249. 52. lábjegyzet: „However, the integration policy of the EU remains in need of being observed closely, in spite of the general recognition of cultural diversity, since respect for the basic values of the EU called for in numeral 2 of the Council conclusions of 19 Nov. 2004 on the ‘Immigrant integration policy in the European Union’, Council Doc. No. 14615/04, at 19 ff, as well as the demand for a basic knowledge of the host society’s language, history, and institutions in numeral 4 could also lead to a policy of assimilation, especially in the context of their national counterparts.”

⁵²² Council of the European Union: Council conclusions of 19 Nov. 2004 on the ‘Immigrant integration policy in the European Union’ 14615/04.

⁵²³ Peter A. Kraus: *Komplexe Vielhaft und Identitätspolitik in Europa*. 19–37. 31.

⁵²⁴ Vö. Baudrillard/Sassatelli: i.m. 521. – „Culture becomes a kind of a common denominator.”

⁵²⁵ Vö. Armin von Bogdandy: i.m. 246. – „The conceptual innovation of »cultural diversity« as a concern and as a legal term is that it is about the formation of identities, of individual, social, political identities.”

Az EU szimbóluma „Európa tágabb értelemben vett egységét és identitását is szimbolizálja”,⁵²⁶ azonban egyáltalán nem világos, hogy mit is takar ez az európai identitás? Az Európáról való diskurzus „ein traditioneller Diskurs der Moderne”,⁵²⁷ de nem igazán tudni, hogy mi is az úgynevezett Európa, hol vannak és lehetnek annak határai, „mi” Európa, ahol a „mi” mindinkább egy idea, csaknem utópia, akárcsak az identitás és Európa fogalma.⁵²⁸

Az EU identitást konstruál és integrál, ugyanakkor egységes belső piacot, „el-európaiasodást”, politikai és gazdasági uniót kínál transznacionális integráció, piacintegráció, valutaunió, standardizálás, Kaufland-invázió által. Európa kulturális identitás-diskurzusa inkább egy kapitális diskurzus,⁵²⁹ a modernitáshoz kapcsolódó diskurzus, egy gazdaság-politikai diskurzus marad, ahol a harc a kulturális hegemoniáért zajlik, egy kapitális kommunikációban, kapitális-politikai problémakijelölésében és az úgynevezett demokráciában. Ennek tükrében úgy tűnik, hogy egyfajta neo-kolonizáció, poszt(poszt)Modern kolonizáció, az európai és főként a nyugat-európai államok termékeinek terjedése és globalizálódása zajlik, a West és a Rest „kooperációja”, ahol a West elsődlegessége és szuperioritása érvényesül a Resthez képest. Így a globalizálódás, mint kulturális, gazdasági, kapitális globalizálódás és integrálódás jelenik meg, ugyanakkor nyelvi hierarchizálás is zajlik, annak ellenére, hogy cél „előmozdítani a nyelvi sokszínűséget”.⁵³⁰ Éppen ezért az ún. sokféleség egy (poszt)posztModern kommerciális (multi)Kulturalizmusnak, egyfajta nacionalista (multi)Kulturalizmusnak is tekinthető, globalizáló tendenciájú imperializmusnak.

Lyotard a tudás státusának vizsgálatában – Marxnak az áru és az elárúsodás folyamatának elemzéséhez kötődve – rámutatott az ismeret és az információ elárúsodására, arra, hogy ezek a javak egyik formájává, „informatikai áruvá” (type of informational bits)⁵³¹ válnak. Ugyanígy, a kultúra vonatkozásában is érvényes az elárúsodás folya-

⁵²⁶ Lásd az Európai Unió honlapján.

⁵²⁷ Derrida: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. 25.

⁵²⁸ Baudrillard/Sassatelli: i.m. 522.

⁵²⁹ Vö. Derrida: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. 27. – „[...] man die kulturelle Identität Europas als einen kapitalen Diskurs begreift”.

⁵³⁰ UNESCO: *Egyetemes Nyilatkozat a Kulturális Sokszínűségről. A cselekvési terv főbb vonalai az „UNESCO Egyetemes Nyilatkozata a Kulturális Sokszínűségről” megvalósításáról* – 10. Előmozdítani a nyelvi sokszínűséget a világhálón és elősegíteni az egyetemes hozzáférhetést a világhálón keresztül minden információhoz a közélet terén.

⁵³¹ Lyotard: The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. 15.

mata, a kultúra is a kereskedelmi piackapitalizmus termékévé és fogyasztójává válik, ahol a kultúra mint piac, áru, tőke és ipar jelenik meg a „kultúrkapitalizmus”,⁵³² a „kultúrpar”, a kommersziális manipuláció és a tőke technopolitikájának korában, ahol a kulturális sokféleség egy financiaális dimenziót nyer a kultúrák piacán.⁵³³ A politikailag ideologizáltan megkonstruált identitások és a kultúrák új piacokként és tőkékként jelentkeznek, e kérdések megvitatása pedig ugyancsak egyfajta kapitális-hegemonikus kommunikációban zajlik. A kulturális identitás mint tőke funkcionál, amelyhez egy nacionalista hegemonia és annak politikai jogrendszere társul,⁵³⁴ ahol a kultúra és az identitás nevében zajlik az egység kikovácsolása, a kulturális erőzión egy ún. „transnational pseudo-federation”-ben,⁵³⁵ annak ellenére, hogy „figyelmet kell fordítani az alkotások kínálatának sokszínűségére [...], valamint a kulturális javak és szolgáltatások egyediségére, amelyek, mint az identitás, az értékek és a jelentéstartalom iránymutatói, nem kezelhetők pusztán áru vagy fogyasztói cikk gyanánt”.⁵³⁶

Európa új konstellációjában a fennálló rendszerek a hagyományos modern fogalmakra épülnek, univerzalizáló és totalizáló igénnyel lépnek fel, ahol a multikulturalizmus és a kulturális sokféleségre való apellálás mögött zajlik a kulturális dominancia továbbépítése, a neokolonizáció, a katonai-kapitalista hegemonia kiterjesztésének igénye a „»humanitárius« stratégia vagy a »béke fenntartása«”⁵³⁷ címén. Azonban – amint erre már láthattunk példát – az egyetemes emberi jogok nevében vagy az emberiség ellen elkövetett bűncselekmények ellenében zajló humánus-politika gyakran nyelvi-politikai-militáris manipuláció tárgyává válik, és ellentmondásos stratégiákat mutat.

⁵³² Derrida: *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essay zu Europa*, 50.

⁵³³ Vö. Baudrillard/Sassatelli: i.m. 525. – „[...] there is a financial dimension, an economic dimension, there will be a market of culture”.

⁵³⁴ Derrida: *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essay zu Europa*, 37.

⁵³⁵ Baudrillard/Sassatelli: i.m. 525.

⁵³⁶ UNESCO: *Egyetemes Nyilatkozat a Kulturális Sokszínűségről*. Nyolcadik Cikkely – Kulturális áruk és szolgáltatások: egyedi természetű javak.

⁵³⁷ Derrida: *Hit és tudás. A „vallás” két forrása a pusztá ész határain*, 84.

2.8. Egység, Európa, identitás – metafizika-politika és dekonstrukció

„A nemzeti közösségnek »a sokaság egysége« metaforájában az egység egyszerre jelenti a társadalminak a homogén üres időben totalizálásra törekvését és az eredeti mínusz, a kevesebb mint-egy ismétlését.”

(Homi K. Bhabha)⁵³⁸

„The philosophical national identity come to terms with a non-identity, that it does not exclude the existence of a relative diversity and the expression of this diversity, possibly as a minority.”

(J. Derrida)⁵³⁹

„The undeconstructible, if there is such a thing, is justice. Law [le droit] is, fortunately, deconstructible: it is infinitely perfectible. I would be tempted to see justice as the best term, today, for what will not let itself be deconstructed, that is, for that which gives deconstruction its movement, for what justifies it. It is the affirmative experience of the coming of the other as other.”

(J. Derrida)⁵⁴⁰

A metafizikai hagyomány és annak fogalmi rendszere, valamint a metafizika-politikai fogalmak és az ezekhez kötődő „praxisok” az Európai Unió vonatkozásában is rendelkeznek némi relevanciával. Derrida a *Marx kísértete*iben megfogalmazódó demokráciakritikájában utal arra, mintha egy új világrend formálódna, mintha egyfajta „új internacionálé”⁵⁴¹ körvonalazódna – mindez párhuzamba állítható az EU politikájával is.

Relevanciával bír az EU vonatkozásában az „internacionálé” mint egységesítés, ahol a kulturális sokféleség éppenhogy integrációs bázisként értelmezhető. A „sokféleség”, a „diversity” és a „kulturális sokféleség” védelmének ideológiája önmaga ellentétébe megy át, és az egységesítés elveként funkcionál. A „sokféleség” politikája így egységesítésbe, standardizálásba, kategorizálásba, univerzalizálásba, egy

⁵³⁸ Homi. K. Bhabha: *DisszemiNáció: A modern nemzet ideje, története és határai*. 103.

⁵³⁹ Derrida: *The Ends of Man*. 33.

⁵⁴⁰ Derrida: *The Deconstruction of Actuality*. 104.

⁵⁴¹ Derrida: *Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé*. 94.

másik globalizáló tendenciába megy át, amely normatív igénnyel lép fel, egyetemes emberi értékekre hivatkozik, a kulturális sokféleséget pedig közösségépítő, identitáskonstruáló, unifikációs elemként láttatja, ugyanakkor közös jogi intézményesülés megcélzására használja. Az EU egyrészt a pluralisztikus társadalmi modell megjelenítőjeként lép fel, mint ellen-hierarchikus, poszt-nacionális konstrukció, másrészt viszont az egységesülés, a hierarchiaépítés és egy szuperállamra való törekvés is ugyanúgy megfigyelhető. Egyrészt a különbözőségek afirmálásának retorikájaként, másrészt pedig az emberiség egyetemes felfogásának és a közös érdekeknek a retorikájaként jelenik meg, egyfajta univerzális értékeremtés felé tendálva. Az EU a „kulturális sokféleség” nemzetközi jogi elvek segítségével, és saját jogi elveinek segítségével erősíti az úgynevezett „európai identitás” művi konstruálását és Európa egységének kiépítését, így a „különbözőség” és a „kulturális sokféleség” jogilag egy absztrakt, manipulatív fogalomvá válik, amely éppen az egységesítést és az integrációt szolgálja. Ezek alapján körvonalazódni látszik a „kulturális sokféleség” kifejezésének és használatának számos belső ellentmondása, az ellentmondások pedig sokasodni látszanak e kifejezésekhez társuló jogi vonatkozások tekintetében.

Relevanciával bír az EU vonatkozásában – Derrida nyomán – a munkanélküliség, a piac, az új technológiák, az új világméretű verseny, a munka, a termelés új neve és felfogása. Ugyanígy a gazdasági-politikai dominancia kiépítése, „a liberális piac fogalmában, normáiban és realitásában rejlő ellentmondások”,⁵⁴² például hogy kizáródik a piacról az, akinek a bekapcsolása volna a cél, annak ellenére, hogy az EU-ban – az UNESCO-elvek nyomán is – a cél olyan fejlesztés kivitelezése, amely alapján „minden ország, különösen a fejlődő és az átalakulóban lévő országok, olyan kultúripart hozhassanak létre, mely megállja a helyét és versenyképes.”⁵⁴³ Kérdés marad az is, hogy hogyan védjük meg érdekeinket a világpiacon, ha meg is kívánjuk őrizni különbözőseinket; továbbá az, hogy az egységes piac és az egységesítő gazdaság gépezete valóban a gazdasági különbözőségek csökkentését és a versenyképességet szolgálja-e, avagy sem; valamint az is, hogy az egységes piac és gazdaság elve képes-e a „különböző gazda-

⁵⁴² Uo. 91.

⁵⁴³ UNESCO: Egyetemes *Nyilatkozat a Kulturális Sokszínűségről*. Kulturális Sokszínűség és Nemzetközi Szolidaritás. Tizedik Cikkely – Az alkotás és a terjesztés kapacitásainak fejlesztése az egész világon.

ságok politikája, avagy a különbözőségek gazdasága”⁵⁴⁴ érvényesítésére. A fenntartható fejlődés, az egyetemes béke és a jólét retorikája a különbözőségekkel, a gazdasági dekonjunktúrával, a társadalmi kérdések differenciálódásával, az értékek és érdekek többpólusúvá válásával, az abszolút heterogenitás eldönthetetlenségével (politicality of undecidability)⁵⁴⁵ áll szemben. Ilyen megfontolásból hangsúlyozza Lyotard, hogy a „*racionalis ész*” politikája helyett pedig a „*vélemények politikája*” nyer teret.⁵⁴⁶

Relevanciával bír az EU vonatkozásában az univerzalizálható és totalizáló eszmerendszerek életképességének kérdése, hiszen a morál nem univerzalizálható,⁵⁴⁷ de nagyonis kérdéses egyfajta „heterogén egység” lehetősége is, hiszen nincs egységes értelmezési és értékelési rendszer, nincsenek metaszabályok, sem egységes, univerzális meta-nyelv, amely a különböző töredezettségek diskurzusait egybefogja, és nincs univerzális politikai gazdaság.⁵⁴⁸ Az egységesítés helyett, ismételten, a kommunikáció, az interakció, a konszenzus és a kooperáció kérdései radikalizálódnak, és lépnek fel *dekonstrukciós igénnyel*. Lyotard rámutatott arra, hogy a hierarchia hogyan nyomja rá bélyegét a kommunikációra: a kommunikáció kinek és minek a kommunikációja lesz? Ki mondja meg, hogy mit lehet kommunikálni? Mi lesz tulajdonképpen a kommunikáció: manipuláció, információcsere, a véleménymondás szabadsága vagy párbeszéd? Az EU vonatkozásában radikalizálódik a felismerés, hogy a már meglevő hierarchikus konstelláció és konszenzus-fogalom rögzült praxisa helyett szükségessé válik a konszenzus, a kommunikáció és a kooperáció hierarchikusságának, normáinak, formalizmusának és technikai jellegének dekonstrukciója, a *másik* és az idegen, a *menekültek* és az *emigráltak* politikai státusának, a *szuverenitásnak*, a „biopolitikai” és a *kisebbségi kérdéseknek* a radikális átértékelése. Derrida helyesen mutatott rá a *vendégszeretet* és a *vendégszeretetgyűlölet*, a *hospitality* és a *hostility*, a *Hospitalitât* és a Feindseligkeit, a friend és az enemy közti határ problematikusságára, valamint a „violation of hospitality”⁵⁴⁹ helyzetére,

⁵⁴⁴ Docherty: Postmodern Characterization: The Ethics of Alterity. 184. – „the politics of a »different economy«, or an economy of difference”.

⁵⁴⁵ Vö. Derrida: Ethics and Politics Today. 295–315.

⁵⁴⁶ Vö. Lyotard/Thébaud: Politik des Urteils. 130. – „Wir müssen also eine Politik der Meinung machen”.

⁵⁴⁷ Vö. Moebius: *Emmanuel Lévinas' Humanismus des Anderen zwischen Postmoderner Ethik und Ethik der Dekonstruktion*: Ein Beitrag zu einer Poststrukturalistischen Sozialwissenschaft. 46. – „Moral lässt sich nicht universalisieren”.

⁵⁴⁸ Lyotard: Libidinal Economy. 104. – „[...] there is no universal political economy.”

⁵⁴⁹ Derrida: On Cosmopolitanism and Forgiveness. 14.

mely nem más, mint a feltételes és a feltétlen, az univerzális és a partikuláris, a vendégszeretet és a tartózkodási jog tilalmának relatív és abszolút határai közti egyezkedés.

A *különbség etikája, politikája, joga, gazdasága, „igazságossága”* nem vethető alá egyetlen modellnek⁵⁵⁰ vagy egyetlen modellrendszernek, egyetlen legitimációnak. Nem vethető alá egyetlen kiváltságos modellre épülő legitimációnak, hanem „egyetlen modell” nélküli, „objektív jog” nélküli, normanélküli, nem denotatív kijelentéseken és diskurzusokon⁵⁵¹ alapuló „társadalmi igazságosságot”, eljövendő igazságosságot szorgalmaz,⁵⁵² lezáratlan, nem előíró jellegű hiperbolikus etikát (hyperbolische Ethik)⁵⁵³ sürget, mint a lehetséges lehetetlenségét vagy inkább a lehetetlen lehetőségét. Ilyen összefüggésben egy ún. „egység” és egyfajta „differenciált” egység, és a „kultúra kolonialitásának”⁵⁵⁴ helyébe a *különbözőségekre alapozott kooperáció* igénye lép, a fennálló konszenzus és a kooperáció retorikájának dekonstrukciója. Mindezek alapján Európa új konstellációja, és az új konstellációhoz kötődő fogalmak dekonstrukciós igénnyel lépnek fel, ugyanakkor paradigmaváltást követelnek meg, *megkérdőjelezve az olyan társadalmi totalitást jelző metaforákat, mint a „sokaságok egysége” és a „különbözőségek egysége”*.

A dekonstrukció a metafizika-politika egységének, az emberiség metafizikai egységének, a kategorizálás, a standardizálás, a nyugati kultúra globalizálódásának kritikájaként jelenik meg, és a nyugati, a nyugat-európai hegemonia ellenében fogalmazódik meg, mint a metafizika-politika dekonstrukciója. A metafizika-politika dekonstrukciós igénye jelzi azt, hogy bizonyos hierarchizáló fogalmak és az ezekhez kapcsolódó eljárasmódok is hierarchikussá válnak. A dekonstruktív szándék így a metafizika-politika hierarchikus de-konceptualizálása, és a hagyományos koncepciókhoz kötődő praxisok dekonstruálása. Számot kell vetni azzal, hogy a nemzetközi szervezetek működőképessége vagy működésképtelensége olyan nyugat-európai koncepciókkal és fogalmakkal áll kapcsolatban, amelyek a nemzetközi intézmények alkotmányainak lényegi elemét képezik. Szükségessé válik

⁵⁵⁰ Vö. Lyotard–Thébaud: i.m. 53. – „Die Frage der Gerechtigkeit lässt sich für eine Gesellschaft nicht in Bezug auf ein Modell lösen.”

⁵⁵¹ Vö. uo. 49. – „[...] ein Befehl sein Berechtigung nicht in einer denotativen Aussage finden kann”.

⁵⁵² Vö. Derrida: *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität”*. 56. – „[...] die Gerechtigkeit immer als ein »Zu-kommen«”.

⁵⁵³ Vö. Derrida: *Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität*. 10–18.

⁵⁵⁴ Derrida: *A másik egy nyelvűsége*. 40.

olyan fogalmak újragondolása, dekonstruálása, elmozdítása, mint az állam, a szupranacionalitás, a szuverenitás, a kultúra, az identitás, a szubjektum, az ember, a kulturális identitás, a kulturális sokféleség, a demokrácia, a kozmopolitizmus, olyan fogalmak elmozdítása, amelyek lényegét képezik a nemzetközi alkotmányoknak.⁵⁵⁵ A *különbség etikája, politikája, joga, gazdasága, „igazságossága”* összefüggésében számot kell vetni azzal is, hogy a nemzetközi jog intézményei – „normáik, alapvetésük, küldetésük meghatározása egy adott kultúrtörténet függvénye”.⁵⁵⁶ Ennek következtében pedig „nem választhatóak el bizonyos európai filozófiai fogalmaktól”.⁵⁵⁷ A nemzetközi és „egyetemes jog” érvényesítése mögött pedig alapvetően néhány nemzetállam uralma áll, „bizonyos államok hegemoniája alá állított, nemzetközi jog szolgáltatába állított katonai erő”.⁵⁵⁸

Mindezek alapján állítható, hogy egyre inkább aktualizálódó kihívásnak számít a megkérdőjelezett és dekonstruált szubjektum, identitás, kultúra, kulturális identitás és a kulturális sokféleség, illetve a *különbség* etikai, politikai, jogi és gazdasági vonatkozásának további problematizálása az Európai Unió vonatkozásában, reagálva az olyan egyre inkább jogosultságot mutató irányzatokra, mint a critical legal studies. Szükségessé válik a fogalmak kritikai megközelítésén, dekonstrukcióján túl, bizonyos beállítódások: a konszenzus, a kooperáció formalizmusának és technikai jellegének, hierarchikus struktúrájának dekonstrukciója, a kommunikáció és a tárgyalás kalkulatív jellegének dekonstrukciója, a fogalmi, argumentatív, techno-tudományos, realisztikus⁵⁵⁹ kalkuláció dekonstrukciója, csakúgy, mint a „terrorizmus” és a „nemzetközi terrorizmus” háborúlegitimáló státusának dekonstrukciója.

Derrida az 1994-es áprilisi International Conference for Humanistic Discourses-hoz (1991) kapcsolódó kerekasztal-beszélgetés során azt teszi kérdéssé, hogy egy új univerzális közösség kiépítése kell, hogy cél legyen, vagy pedig meg kell változtatnunk ennek a kozmopolitizmusnak az axiomatikusságait?⁵⁶⁰ Európa és a

⁵⁵⁵ Vö. Derrida: *Ethics, Institutions, and the Right to Philosophy*. 26. – „We have to try and displace some concepts which are absolutely essential to these constitutions.”

⁵⁵⁶ Derrida: *Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé*. 93.

⁵⁵⁷ Uo.

⁵⁵⁸ Uo. 95.

⁵⁵⁹ Vö. Lyotard: *Das Inhumane. Plaudereien über Zeit*. 198. – „[...] begrifflichen, argumentativen, techno-wissenschaftlichen und realistische Bestimmung”.

⁵⁶⁰ Vö. Derrida: *Ethics, Institutions, and the Right to Philosophy*. 26. – „Do we have to build a new universal community, or should we change the axiomatics of this cosmopolitanism.”

különbözőségeik kérdése figyelemre méltó összefüggésekkel rendelkezik: a nemzeti, kulturális, etnikai, vallási különbségek; a társadalmi osztálybeli különbségek; az állam és az egyház, az állam és a piac eltérő fejlődéstörténetei és intézményesülései; a konzervatív, liberális, szocialista, szélsőjobb beállítódások hagyományának különbségei; az állami semlegesség, a civil társadalom különböző képei; a demokratikus hagyomány különbségei; a tőke társadalmi különbségei stb. tekintetében. Mindezek nem teszik egyértelművé az unifikáció elvének szükségszerűségét. A modern Európa múlt századbeli eseménysorozatai, a totalitárius rendszerek, a tömegmészárlás, a fasiszmus és a kommunizmus, a holokauszt, a népirtás, az etnikai tisztogatás és az asszimiláció gyakorlata tudatában úgy tűnik, hogy az EU által megjelenített „kulturális sokféleség” toposza, illetve jogi fogalma nem oszlatja el az aggodalmakat a *különbözőségek* etikájának, politikájának, gazdaságának és jogának tekintetében a jövőre vonatkozóan sem. De kérdés marad az is, hogy az Európa új konstellációjával járó előnyök valóban meghaladják-e az életformák művi átfarmolásával, az Európa ideologizált egységesítésével járó veszteségeket.

3. MELLÉKLET

(POSZT?)POSZTMODERN: AZ „ELŐTT”-ÖN ÉS AZ „UTÁN”-ON „INNEN” ÉS „TÚL”

3.1. Innen oda? „Túl”-ra?

Mindezek után ismételten feltevéődik a kérdés a metafizikára és a meghaladásra vonatkozóan. Miben áll a metafizika és a metafizika meghaladása? Miben áll a „meta”, az „*után*”, a „*túl*”, a „poszt”, a „hyper”, az „*über*”, az „el”? „Miben” áll a metafizikai nyelvezet és a *plus d'une langue*? A *plus d'une langue*, ami „*több mint egy*”, „multiplikáció”, „megsokszorozódás”; „*több mint egy nyelv*”, ugyanakkor nyelvet meghaladó, azt szétfeszítő „*több, mint nyelv*”, de egyszerre a „kevesebb mint egy”, a „szóródás”, a megkésetttség, a „kevesebb mint pusztán egy tiszta nyelv”, „kevesebb mint a nyelv”? A hagyományos metafizikai nyelvezetben és a metafizika-politikai nyelvezetben, fogalmi sémáiban mindenekelőtt az egységsszemlélet azonosságcentrikus, totalizáló, hierarchikus, hegemonikus, etnocentrista struktúrája körvonalazódik. Mindez erőteljesen kifejtette hatását a humántudományokra, a nyugat-európai gondolkodásra és a politikai kultúrára egyaránt. Ebben a keretben fogalmazódnak meg a humántudományok fogalmi rendszerei és rendszer-fogalmai, definíciói, ugyanakkor az etikai-politikai-jogi diskurzusok egyaránt. Az ezt meghaladni, felülmúlni szándékozó kritikai kísérletek valamiképp ugyancsak e fogalmi rendszer és e fogalmi gondolkodás korlátaiba ütköznek, ugyanebben a fogalmi, gondolati, nyelvi sémában mozognak. A dekonstrukció olyan metafizikai és metafizika-politikai fogalmak és beállítódások leépítését szorgalmazza, mint: „tiszta eredet”, „fajtiszta eredet”, „középpont”, „középpont-koncepciók”, „központosítás”, „centrizmus”, etnocentrizmus, nyugat-centrizmus, Eurocentrizmus, „(faj)tiszta kulturális homogenitás”, identitásbeli és kultúrabeli tiszta azonosság, fogalmi és jelentésbeli azonosság, jelenlét, „actuality”, „valóságszabályozás”, hierarchikus és kirekesztő opozíciók stb. Mindezzel bizonyos fogalmak, fogalmi rendszerek és a rájuk épült etikai, politikai, jogi, gazdasági, kulturális és társadalmi rendszerek korlátoztságára és etnocentrizmusára, ugyanakkor hierarchikusságára mutat rá. Ezek alapján a dekonstrukció nem csak humántudományi elméletként érvényesül, hanem politikailag is aktív szerepre törekszik.

„Innen” azonban csak utalni lehet a fogalmak és fogalmai rendszerek dekonstruálásának igényére, csak körvonalazni lehet azt, de a fogalmai, nyelvi dekonstrukció folyamatai *beteljesületlen* fejleménysorozatai a kritikai indíttatású „áttörési” kísérleteknek. A dekonstruálandó fogalmak forgalomban vannak, hisz a diskurzusaink csaknem képtelenné, lefolytathatatlaná válnának e fogalmak nélkül. A bevett fogalmai rendszerek fennhatósága nyomán voltaképpen elkerülhetetlen a dekonstruálandó fogalmak eszközként való megtartása, de körvonalazhatóak használhatóságuk határai. Nem célravezető viszont ezeknek feltétlen igazságértéket, szigorú értelemben felmutatott merev jelentést tulajdonítani, hanem alkalmazhatóságuk keretén belül lehet felhasználni őket, vagy adott helyzetben éppen feladni a használatukat. A dekonstrukció ezek alapján nem megsemmisíti a dekonstruálandó fogalmakat – hisz az lehetetlen is lenne –, hanem minduntalan *szétbontja* őket. Maga Derrida sem véli úgy, hogy a metafizika nyelvétől megszabadult volna, vagy megszabadulhatott volna, így kétségkívül a dekonstrukció is a metafizika nyelvében mozog, de *együttal és minduntalan dekonstruálni* szándékszik azt.

Mit jelent így az: „Innen oda? Túl-ra”? Mit jelent a meghaladás? A „túl” az valamiképp mindig is túl marad, sohasem lehet *jelenváló*, mindig el lesz halogatva, mindig meg lesz *késve*. Voltaképpen csak megkésve lehet, azaz valójában sosem „valósulhat meg”, nincs valós természete. Kevésbé „van”, mint inkább „nincs”. Ez a „nincs” pedig „van”-ként nyelvilag egyfajta „*plus d’une langue*”-ként, „meta”-ként, az „*után*”-ként, „*túl*”-ként, „*poszt*”-ként, „*hyper*”-ként, „*über*”-ként, egyfajta „*el*”-ként artikulálódik. Ahogyan Nietzsche fogalmaz: „az ember csak akkor beszéljen, ha nem hallgathat; és csak arról, amin már túllépett, – minden egyéb locsogás, »irodalom«, a fegyelem hiánya. Írásaim **kizárólag** meghaladásaimról szólnak”.⁵⁶¹ Itt ugyancsak kifejező értékű a sokat idézett wittgensteini zárógondolat: „amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell”.⁵⁶² A „lényeg” a „*túllépésében*” mutatkozik meg: „az én kijelentéseim oly módon nyújtanak magyarázatot, hogy aki megért engem, végül felismeri azt, hogy értelmetlenek, ha már fellépve rájuk túllépett rajtuk. (Úgyiszlóván el kell hajítania a létrát, miután felmászott rajta.) Meg kell haladnia ezeket a tételeket, akkor látja helyesen a világot”.⁵⁶³ Mind Nietzsche-nél,

⁵⁶¹ Fr. Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi. Vegyes vélemények és mondások. A vándor és az árnya. Könyv szabad szellemek számára. Előszó. 7.*

⁵⁶² Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés. Tractatus Logico-Philosophicus.*

7.

⁵⁶³ Uo. 6.54.

Heideggernél, Gadamernél, Wittgeinsteinnél és mind Derridánál a nyelv és a kifejezőmód destrukciója és dekonstrukciója, „túl”-ja várat magára. Heideggernél ugyancsak az a nyelvi kérdés merül fel, hogy „fennáll-e még valamiféle lehetőség, hogy a metafizikai gondolkodás által nyitott nyelvet, mint a nyelv más-mondásának lehetőségét kikütsassuk és érvényesítsük?”⁵⁶⁴ Azonban ez sohasem egy a jelenből belátható jövőre vonatkozó konkrét, körvonalazható lehetőség, innen csak utalni lehet a különböző meghaladásigényekre. A *meghaladásigény* lényege éppen abban áll, amit nem tud kimondani, amit nem mondhat ki, ami *túl* van, ami el van halogatva, ami meg van *késve*, ami *tüllép* a „*Ki...?*” és a „*Mi...?*” formális szubsztanciális logikáján és léttételezésén, ami *túl* van, míg nyelv (vagy eme nyelv) van, ami több, és ami kevesebb, mint nyelv, ami „*plus d’une langue*”. A *túl* így mindig is *túl* marad a maga megkésettségében, elhalogatásában, de voltaképpen a *túl*-nak nincs is szubsztanciája, kifolyik az azonosság, az egység, a jelenlét és a formális logikák markából, a *túl* lényege így éppen csak abban tárul fel, hogy egész egyszerűen *túl* marad, ezért nem lehet sohasem jelenvaló, nem lehet jelen-lét, nem válhat igazán soha valóra, soha nem lehet „eléggé önmaga”, „nincs önmaga”. A *túl*-ban ezért pusztán az irány, az irányultság a lényeg.

3.2. Kitekintő kérdések

Mi lesz azokkal a humántudományi, politikai, etikai, jogi diskurzusokkal, amelyek előfeltételezik a szubjektum, az identitás, a kultúra létét és fogalmát, pontosabban ezeknek egy bizonyos hierarchikus, hegemonikus, etnocentrista szempontból megalapozott fogalmát? Amennyiben sem a szubjektum, sem az identitás, sem a kultúra nem állja meg fogalomként a helyét, akkor hogyan kell leépíteni a rájuk épült hegemon diskurzusokat, és az ezekhez kapcsolódó intézményi keretek fennhatóságát? Az intézmények, etikai, politikai, jogi szférák hogyan működhetnek a hagyományos bevett, rögzült fogalmak nélkül? Avagy milyen „rendszerek” társulnak a fogalmak helyett „kötegekhez”? Elkerülhetetlennek látszik a humántudományoknak, a metafizikának és a metafizika-politikának a posztmodernizmus, illetve poszt-posztmodernizmus *szellemében* való felülvizsgálata.

Milyen váltásokat hoz el, az el-különböződés „el”-je? A posztmodern és poszt-posztmodern „poszt-ja”/, „posztjai”? Mennyiben válik

⁵⁶⁴ Bacsó Béla: *Néhány megjegyzés a hermeneutikához és a dekonstruktivizmushoz*. 170.

szükségessé újragondolni azt a humántudományi etikai, politikai, gazdaságpolitikai és jogi közeget, amelyben a szubjektum, az identitás és az a kultúra egységes szemléletének fennhatósága érvényét veszíti, csakúgy, mint az ugyancsak hierarchikus alapokon szerveződő „kulturális sokféleség” formális retorikája?

A továbblépés az *alteritás*, a *különbség* etikájának, politikájának, gazdaságpolitikájának és jogrendszerének szüntelen kidolgozásának/*egyezkedésének* (negotiation) irányába mutat, amely már nem definíciószerűen megadott, berögzült, előíró jellegű, hegemonikus fogalmakat és praxisokat igényel, hanem ezek destrukcióját és dekonstrukcióját, egy dinamikus kontextus-komplexiót.

A különböző differencia-filozófiák, destrukciók, dekonstrukciók és posztmodern vagy poszt-posztmodern elméletek a fogalmak és a fogalmi kategóriák, valamint az ezekre épülő rendszerek csapdáira és tarthatatlanságára mutatnak rá. Ezáltal a felvetett irányzatok és elméletek, kiváltképp a dekonstrukció, nem pusztán filozófiai elméletekként érvényesülnek, hanem politikailag is aktív szerepre törekсенek. Mindezen elgondolások, destrukciók és dekonstrukciók egy (para-digma)váltás vetületeit rajzolják ki erőteljesen.

3.3. Az idézőjelekről

Lehetséges lenne-e egész egyszerűen kerülni bizonyos fogalmak, terminusok használatát, úgy megkerülni őket, mintha nem tudnánk „létezésükről”, vagy úgy tenni, azt hinni, mintha tehetnénk úgy, hogy nem tudunk „létezésükről”? Nem gyanús-e már eleve hosszabb fejtegetést írni olyan fogalmakról, fogalmi kombinációkról, olyan terminus-együttesekről, amelyeknek éppen destrukciós-dekonstrukciós vonatkozásai taglalódnak? Túlságosan is naiv cél és illúzió lenne e fogalmak megsemmisítésének szándéka, hiszen voltaképpen még a destrukciós-dekonstrukciós indítatások is valamiképp rehabilitálják is e fogalmakat. Nem cél továbbá egy helyes metódus felállításának szándéka sem, amely az írásmód és a beszédmód helyes illetve helytelen módjait tárná fel: a „*Hogyan szükséges írni és beszélni?*” vagy a „*Hogyan nem szükséges írni és beszélni?*” normáit írni elő. Közel sem erről van szó. Első látásra mindenképpen úgy tűnik, hogy arról beszélünk, amiről „nem kell beszélni”, vagyis a minduntalan kritikával illetett, meghaladott, destruált, dekonstruált szubjektumról, identitásról, az a kultúráról, a nagybetűs „Sokféleségről” stb. E fogalmakat nem diszkriminálni kell vagy lefejezni, de az is világos, hogy e kifeje-

zések elkerülése az elkerülés kerülése is lenne. Hogyan lehet így voltaképpen e fogalmakat használni, e fogalmakkal és kifejezésekkel élni? Miért is kell egyáltalán és mindenképpen beszélni róluk? Nem cél e fogalmakat új fogalmakkal felváltani, nem cél más érvényű „igazság” állítása a régi terminusok helyére, és főképp illuzórikus egy akár potenciális új fogalom vagy szókombináció univerzalizására való törekvésének vagy kivitelezésének a megcélzása. Igazából a vezérfonal – ha van, vagy ha lehetne egyáltalán vezérfonal – *nem az újraértelmezés, nem az újradefiniálás*, mintsem az ízekre szedés produktív konfliktusos mozgása felé tendál.

De hogyan használjuk e kifejezéseket? Idézőjelbe téve használjuk őket, utalva arra, amire nem akarunk utalni? Vagy éppen más írásformában tüntessük fel a nem kívánt kifejezéseket? Zárójelezzük, idézőjelezzük őket, ahogyan Heidegger tette a szellemmel, vagy éljünk az áthúzás lehetőségével, egyszerűen nem elfogadva, nem felvállalva, nem a hagyományos formában fenntartva e fogalmakat? Vagy állítsuk azt, hogy bizonyos kifejezések hagyományos formájukban azok amik, és nem hagyományos formájukban már nem azok amik? De akkor „mik”? (Azonban a „mi” és a „ki” már nem releváns). Az, ahogyan Derrida Heidegger-elemzésében játszik a gondolattal az idézőjelezésről, úgy tűnik, hogy azt mutatja, hogy az idézőjelezés, mondhatni, megvonja a fogalmat a maga fogalmisága alól, „megkülönböztető jelekkel látja el, távol tarja az idézőjeles eljárás segítségével”,⁵⁶⁵ így pedig úgy tűnhet, „noha ugyanaz a szó marad, egyúttal azonban egy másik is lesz”.⁵⁶⁶ Heidegger az áthúzás problémája kapcsán fejtegeti, hogy az elkerülés, áthúzás egyfajta megnevezési képtelenségre utal, ez pedig az arra való képtelenség is, hogy „megnyíljon a dolog mint olyan”.⁵⁶⁷ A felvetett kifejezési kísérletek vagy kifejezési kényszerek, ugyanakkor kifejezési képtelenségek által úgy tűnik, hogy ezekben a kifejezési kísérletekben valamit megfosztunk a fogalmaktól, megfosztjuk fogalmiságuktól, vagy éppen leépíteni, szétszedni szándékozunk őket a maguk hagyományokkal terhelt fogalmiságukból. Elég-e ez a fosztás, ez az elgyengítés, ez a szétbontás? Ugyanis nem elgyengíthető e fogalmak státusa, mivel ezek lényegükben lettek megkérdőjelezve és dekonstruálva, így egykori létük már inkább disszeminalódó, el-különböződő, egyezkedő nyomok nyomai. Ezért beszél Derrida a „dekonstruált értelemben használt kifejezés”-ekről,⁵⁶⁸

⁵⁶⁵ Derrida: *A szellemről. Heidegger és a kérdés*. 44.

⁵⁶⁶ Uo.

⁵⁶⁷ Uo. 72.

⁵⁶⁸ Uo. 38.

amelyek már szóródó, nem statikus és identikus jelentésűek, melyek más *irány* felé mutatnak, *túl*mutatnak vagy *túl*mutatni szándékoznak egykori „önmagukon”. E fogalmak *túl*mutatnak „önmagunkon”, de nem vezetnek célba, nem juttatnak el egy „valódibb” Önmagukhoz, nincs valódi vagy valódibb Önmaguk. A *túl*, így egyelőre és megújultan csak *kérdés* marad, csak kérdés maradhat, *kérdéssége* a „*válasz*”.

Szakirodalmi jegyzék

- ADORNO, Theodor W.: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. In Rolf Tiedemann (Hrsg.): Gesammelte Schriften. Band 6. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973.
- AMTSBLATT der Europäischen Gemeinschaften: Stellungnahme des Ausschusses der Regionen zum Thema „Kultur und kulturelle Vielfalt und ihre Bedeutung für die Zukunft Europas“ (98/C 180/11).
In: <http://new.eurlex.europa.eu/legalcontent/DE/TXT/PDF/?uri=CELEX:51997IR0447&from=DE>. Letöltve: 2013.09.16.
- AZ EURÓPAI Közösséget Létrehozó Szerződés Egységes Szerkezetbe Foglalt Változata (Róma, 1957. 03. 25, utoljára módosítva a 2003-as Csatlakozási Szerződés által).
In: http://www.univie.ac.at/ri/eur/20040401/HU_EC_Treaty_Vienna.pdf. Letöltve: 2013. 10. 10.
- AZ EURÓPAI Unió Alapjogi Chartája. Preambulum. (2010/C 83/02).
In: <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2010:083:0389:0403:hu:PDF>. Letöltve: 2013.10.08.
- AZ EURÓPAI Unió Működéséről Szóló Szerződés Egységes Szerkezetbe Foglalt Változata. Az Európai Unió Alapjogi Chartája.
In: http://europa.eu/pol/pdf/qc3209190huc_002.pdf. Letöltve: 2013.09.02.
- AZ EURÓPAI Unió Tanácsa: Brüsszel, 2006. május 16. *A Tanács határozata a kulturális kifejezések sokszínűségének védelméről és előmozdításáról szóló UNESCO-egyezmény megkötéséről*. 8668/06.
In: <http://ec.europa.eu/culture/portal/action/diversity/pdf/st08668.HU06.pdf>. Letöltve: 2013. 09. 16.
- BACSÓ Béla: Utószó. Néhány megjegyzés a hermeneutikához és a dekonstruktivizmushoz. In Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi kiadása, Budapest [1991]. 43–62.
- BADURA, Jens: Kulturelle Pluralität und Ethik. In Mandry, Christoph (Hrsg.): *Kultur, Pluralität und Ethik*. Münster/Hamburg/London 2004. 17–38.
- BATES, David: Crisis Between the Wars: Derrida and the Origins of Undecidability. *Representations* 1990/1. 1–27.
- BAUDRILLARD, Jean/SASSATELLI, Monica: An Interview with Jean Baudrillard. Europe, Globalization and the Destiny of Culture. *European Journal of Social Theory* 2002/5. Sage Publications, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi 521–530.
- BENJAMIN Wilhelm: Politische Theorie als textuale Konstruktion: – Zu Spuren, *différance* und Dekonstruktion.
In: http://www.uni-erfurt.de/fileadmin/user-docs/Internationale_Beziehungen/Benjamin_Wilhelm/WILHELM_2012_Politische_Theorie_als_textualeKonstruktion.pdf.
Letöltve: 2012. 05.10.

- BENNINGTON, Geoffrey/DERRIDA, Jacques: Jacques Derrida. Ein Portrait. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1994.
- BENNINGTON, Geoffrey/DERRIDA, Jacques: Jacques Derrida (részlet). In Kis Attila A.–Kovács Sándor S. K.–Odorics Ferenc (szerk.): *Testes Könyv II. Ictus és JATE Irodalomelméleti Csoport*, Szeged 1997. 193–223.
- BERTENS, Hans: A posztmodern Weltanschauung és kapcsolata a modernizmussal. In Bókay Antal–Vilcsék Béla–Szamosi Gertrud–Sári László (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Budapest 2002. 20–48.
- BEWERBERLÄNDER im Zeitraum 2007–2013.
In: <http://www.eib.europa.eu/projects/regions/enlargement/index.htm?lang=de>. Letöltve: 2013.09.16.
- BHABHA, Homi K.: DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation. In *The Location of Culture*. Routledge, London 1994. 139–170.
- BHABHA, Homi K.: Disszemináció. A modern nemzet ideje, története és határai. In N. Kovács Tímea (vál.): *A kultúra narratívái. Narratívák 3*. Kijárat Kiadó, Budapest 1999. 85–121.
- BOGDANDY, Armin von: The European Union as Situation, Executive, and Promoter of the International Law of Cultural Diversity – Elements of a Beautiful Friendship. *The European Journal of International Law*, EJIL (2008), Vol. 19 No. 2. 241–275.
- CASTELLS, Manuel: The information Age: Economy, Society and Culture Vol. II. The Power of Identity. Blackwell Publishers, Oxford 1997.
- CAPUTO, D. John: Hideg hermeneutika: Heidegger/Derrida. In Kis Attila A.–Kovács Sándor S. K.–Odorics Ferenc (szerk.): *Testes Könyv I. Ictus és JATE Irodalomelméleti Csoport*, Szeged 1996. 23–49.
- CODOBAN, Aurel: Postmodernismul, o contrautopie? In *Postmodernismul. Deschideri filosofice*. Editura Dacia, Cluj-Napoca 1995. 91–108.
- COUNCIL of Europe: Declaration on cultural diversity.
In: <https://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?id=389843>. Letöltve: 2013.09.16.
- COUNCIL of the European Union: Council conclusions of 19 Nov. 2004 on the 'Immigrant integration policy in the European Union' 14615/04.
In: http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/en/jha/82745.pdf. Letöltve: 2013.09.16.
- CONSOLIDATED Version of the Treaty Establishing the European Community. 24.12.2002. C 325/33. Official Journal of the European Communities.
In: http://frontex.europa.eu/assets/Legal_basis/12002E_EN.pdf.
Letöltve: 2013.09.16.
- CURRIE, Mark: Elbeszélés, politika, történelem. In N. Kovács Tímea (vál.): *A kultúra narratívái. Narratívák 3*. Kijárat Kiadó, Budapest 1999. 19–39.
- DELEUZE, Gilles: Differenz und Wiederholung. Fink Verlag, München 1992.

- DELEUZE, Gilles: *Nietzsche és a filozófia*. Gond Alapítvány – Holnap Kiadó, Budapest 1999.
- DERRIDA, Jacques: The Ends of Man. Philosophy and Phenomenological Research Vol. 30, 1969/1. 31–57.
- DERRIDA, Jacques: Grammatologie. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1974.
- DERRIDA, Jacques: Positions. Athlone, London 1981.
- DERRIDA, Jacques: Excerpt from Différance. In Margins of Philosophy. University of Chicago Press, Chicago 1982. 3–27.
- DERRIDA, Jacques: Semiotologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva. In Jacques Derrida: Positionen, Passagen Verlag, Graz–Wien 1986. 52–82.
- DERRIDA, Jacques: *Randgänge der Philosophie*. Hrsg. von Peter Engelmann, Passagen Verlag, Wien 1988.
- DERRIDA, Jacques: *Mémoires pour Paul de Man*. Galilée, Paris 1988.
- DERRIDA, Jacques: Wie nicht sprechen. Verneinungen. (Hrsg.) Peter Engelmann. Passagen Verlag, Wien 1989.
- DERRIDA, Jacques: Az el-különböződés (La différence). In Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi kiadása, Budapest [1991]. 43–62.
- DERRIDA, Jacques: *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*. Frankfurt am Main 1991.
- DERRIDA, Jacques: *Grammatológia*. Magyar Műhely/ÉLETÜNK, Budapest 1991.
- DERRIDA, Jacques: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992.
- DERRIDA, Jacques: *Esszé a névről*. Jelenkor Kiadó, Pécs 1993.
- DERRIDA, Jacques: A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában. Helikon 1994/1–2. 21–35.
- DERRIDA, Jacques: *A szellemről. Heidegger és a kérdés*. Osiris Kiadó, Budapest 1995.
- DERRIDA, Jacques: *Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé*. Jelenkor Kiadó, Pécs 1995.
- DERRIDA, Jacques: „Jól enni pedig muszáj”, avagy a szubjektumszámítás. In Kis Attila A.–Kovács Sándor S. K.–Odorics Ferenc (szerk.): *Testes Könyv II*. Ictus és JATE Irodalomelméleti Csoport, Szeged 1997. 293–327.
- DERRIDA, Jacques: Vendégszeretetgyűlölet. In Ki az anya? Dianoia. Jelenkor Kiadó, Pécs 1997.
- DERRIDA, Jacques: *Disszemináció*. Dianonia, Jelenkor Kiadó, Pécs 1998.
- DERRIDA, Jacques: Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität. Lettre International 10. Berlin 2000.

- DERRIDA, Jacques: Ethics, Institutions, and the Right to Philosophy. Translated, edited, and with commentary by Peter Pericles Trifonas. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Boulder, New York 2002.
- DERRIDA, Jacques: Negotiations. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford University Press, Stanford 2002. 11–41.
- DERRIDA, Jacques: What I Would Have Said. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford University Press, Stanford 2002. 55–69.
- DERRIDA, Jacques: Economies of the Crisis. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford University Press, Stanford 2002. 69–74.
- DERRIDA, Jacques: Events? What events? In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford University Press, Stanford 2002. 74–77.
- DERRIDA, Jacques: „Pardon me for taking you at your word”. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford University Press, Stanford 2002. 77–85.
- DERRIDA, Jacques: The Deconstruction of Actuality. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford University Press, Stanford 2002. 85–117.
- DERRIDA, Jacques: Taking Sides for Algeria. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford University Press, Stanford 2002. 117–125.
- DERRIDA, Jacques: Politics and Friendship. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford University Press, Stanford 2002. 147–199.
- DERRIDA, Jacques: The Aforementioned So-Called Human Genome. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford University Press, Stanford 2002. 199–215.
- DERRIDA, Jacques: Nietzsche and the Machine. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford University Press, Stanford 2002. 215–257.
- DERRIDA, Jacques: Ethics and Politics Today. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford University Press, Stanford 2002. 295–315.
- DERRIDA, Jacques: *A másik egy nyelvűsége*. Jelenkor Kiadó, Pécs 2005.
- DERRIDA, Jacques: *Hit és tudás. A „vallás” két forrása a puszta ész határain*. Brambauer Kiadó, Pécs 2006.
- DERRIDA, Jacques: Das Ende des Buches und der Anfang der Schrift. In Peter Engelmann (Hrsg.): Jacques Derrida: *Die différance. Ausgewählte Texte*. Philipp Reclam jun. Stuttgart 2008. 31–68.

- DIE 1. Internationale LGBT-Menschenrechtskonferenz im Rahmen der 1. Welt Outgames vom 25. Juli bis 05. August in Montreal: Der *Erklärung von Montréal*.
In: <http://www.csgkoeln.de/Texte/website/ilga-welt/information/montreal.htm>. Letöltve: 2013.09.16.
- DOCHERTY, Thomas: Postmodern Characterization: The Ethics of Alterity. In Smyth, Edmund J. (ed.): Postmodernism and Contemporary Fiction. Batsford, London 1991. 169–189.
- ECHOGRAPHIEN. Fernsehgespräche, übers. v. Horst Brühmann, Wien 2006.
- ESPRIT: Editorial: face à la télécratie. 1994. 5. 3–4.
- EU Erweiterungsländer Im Zeitraum 2007–2013.
In: <http://www.eib.europa.eu/projects/regions/enlargement/index.htm?lang=de>. Letöltve: 2013.09.16.
- FEHÉR M. István: Destrukción és applikáció, avagy a filozófia mint 'saját korának filozófiája'. Történelem és történetiség Heidegger és Gadamer gondolkodásában. *Világosság* 43. évf. 2002/ 4 5 6 7. 19–33.
- FEHÉR M. István: „A tiszta önmegismerés az abszolút másletben, ez az éter mint olyan...” Idegenségtapasztalat mint az önmegismerés útja és közege. In Bednaries Gábor–Kékesi Zoltán–Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Identitás és kulturális idegenség*. Osiris Kiadó, Budapest 2003. 11–31.
- FEHÉR M. István: Hermeneutika és applikáció – destrukción és dekonstrukción (Heidegger, Gadamer, Derrida). *Irodalomtörténet* 93. évfolyam (XCIII.) 2012/2. 143–161.
- FEISCHMIDT Margit: Előszó. In Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus: kultúra, identitás és politika új diskurzusa*. Osiris, Budapest 1997.
- FICHTE, Johann Gottlieb: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794). Felix Meiner Verlag, Hamburg 1956.
- FINK, Eugen: Spiel als Weltsymbol. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960.
- FRANK, Manfred: *A megértés határai. Egy „rekonstruált” diskurzus Habermas és Lyotard között*. Jósöveg Műhely Kiadó, Budapest 1999.
- FREUD, Sigmund: Entwurf einer Psychologie. Gesammelte Werke. Nachtragsband. Fischer, Frankfurt am Main 1895. 373–486.
- FREUD, Sigmund und BREUER, Josef: *Studien über Hysterie*. Franz Deuticke, Leipzig und Wien 1895.
- FREUD, Sigmund: Gyász és melankólia. In Erős Ferenc (szerk.): *Ösztönök és ösztönsorsok. Metapszichológiai írások*. Filum Könyvkiadó, Budapest 1997.
- FUKUYAMA, Francis: The End of History and the Last Man. The Free Press, New York 1992.
- GADAMER, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1984.
- GADAMER Hans-Georg: Neuere Philosophie II. In: Gesammelte Werke Band 4, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987.

- GADAMER, Hans Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. In Gesammelte Werke Band 1. Hermeneutik I. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990.
- GADAMER Hans-Georg: Hermeneutik im Rückblick. In Gesammelte Werke. Band 10. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995.
- GADAMER Hans-Georg: Dekonstrukció és hermeneutika. *Alföld* 1997. december/48. 12.
- GRONDIN, Jean: Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer. Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum Hain Scriptor Hanstein, Königstein 1982.
- GRONDIN, Jean: Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologischhermeneutischen Destruktion. In Thomas Rentsch (Hrsg.): Heidegger: Sein und Zeit. Akademie Verlag, Berlin 2007. 1–29.
- GUIBERNAU, Montserrat: The Identity of Nations. Polity Press, Cambridge 2007.
- HABERMAS, Jürgen: A metafizika utáni gondolkodás motívumai. In Bujalos István (összeáll.): *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai*. Századvég Kiadó, Budapest 1993. 179–213.
- HABERMAS, Jürgen: Egy befejezetlen projektum – a modern kor. In Bujalos István (összeáll.): *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai*. Századvég Kiadó, Budapest 1993. 151–179.
- HABERMAS, Jürgen and DERRIDA Jacques: February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe. *Constellations* Vol. 10, 2003/3. 291–297.
- HABERMAS, Jürgen: Zur Verfassung Europas. Ein Essay. Suhrkamp Verlag, Berlin 2011.
- HALL, Stuart: Cultural Identity and Diaspora. In Patrick Williams and Chrisman (ed.): *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: a Reader*. Harvester Wheatsheaf, London 1994. 392–401.
- HALL, Stuart: *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Argument Verlag, Hamburg 1994.
- HALL, Stuart: What then is the need for a further debate about identity? Who needs it? In Stuart Hall–Paul du Gay (eds.): *Questions of Cultural Identity*. SAGE 1996/1.
- HASSAN, Ihab: A posztmodernizmus egy lehetséges fogalma felé. In Bókay Antal–Vilcsek Béla–Szamosi Gertrud–Sári László (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Osiris Kiadó, Budapest 2002.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *A logika tudománya. I.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1979.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801). In Jenaer Schriften 1801 – 1807 *Werke 2*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1973.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. In Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Hrsg.): *Werke*. Band 3. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik*. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie.
- HEGEL–SCHELLING: *Hit és tudás*. Osiris Kiadó–Gond–Cura Alapítvány, Budapest 2001.
- HEIDEGGER, Martin: *Was ist Metaphysik?* Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1931.
- HEIDEGGER, Martin: Nietzsche I. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961.
- HEIDEGGER, Martin: Nietzsche II. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961.
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967.
- HEIDEGGER, Martin: Holzwege. In Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hrsg.): *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914 – 1970*. Band 5. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977.
- HEIDEGGER, Martin: Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934 – 1935. In Susanne Ziegler (Hrsg.) *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Band 39*. Klostermann, Frankfurt am Main 1980.
- HEIDEGGER, Martin: Einführung in die Metaphysik. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1935. In Petra Jaeger (Hrsg.): *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923 – 1944. Band 40*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983.
- HEIDEGGER, Martin: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. In *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen*. Band 63. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988.
- HEIDEGGER, Martin: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis. In Hanser Eberhard (Hrsg.): *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923 – 1944. Band 47*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989.
- HEIDEGGER, Martin: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927. In Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hrsg.): *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923 – 1944. Band 24*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989.
- HEIDEGGER, Martin: Mi a metafizika? In (Pongrácz Tibor szerk.): *„...Költőien lakozik az ember...” – Válogatott írások*. T-twins Kiadó/Pompeji, Budapest, Szeged 1994. 13–35.
- HEIDEGGER, Martin: Metaphysik und Nihilismus 1. Die Überwindung der Metaphysik 2. Das Wesen des Nihilismus. In Hans-Joachim Friedrich (Hrsg.): *Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 67*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1999.
- HEIDEGGER, Martin: *A fenomenológia alapproblémái*. Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest 2001.

- HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő*. Osiris Kiadó, Budapest 2004.
- HEIDEGGER, Martin: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). In Günther Neumann (Hrsg.): *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005.
- HEIDEGGER, Martin: Identität und Differenz. In Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hrsg.): *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 11*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006.
- HUSSERL, Edmund: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893 – 1917). In R. Boehm, Den Haag (Hrsg.): *Husserliana*, X. 1966.
- IHAB, Hassan: A posztmodernizmus egy lehetséges fogalma felé. In Bókay Antal–Vilcek Béla–Szamosi Gertrud–Sári László (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Osiris Kiadó, Budapest 2002. 49–56.
- JAMESON, Frederic: A késői kapitalizmus kulturális logikája. In Kis Attila A.–Kovács Sándor S. K.–Odorics Ferenc (szerk.): *Testes Könyv I. Ictus és JATE Irodalomelméleti Csoport*, Szeged 1996. 413–443.
- JOÓS Ernő: *Látzat és Valóság*. Sylvester János Könyvtár, Sárvár 1995.
- KIMMERLE, Heinz: *Jacques Derrida zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg 2000.
- KLEEBERG, Bernhard/LANGENOHL Andrea: Kulturalisierung, Dekulturalisierung. In Ralf Konersmann, John Michael Krois, Dirk Westerkamp (Hrsg.) *Zeitschrift für Kulturphilosophie*. Band 5. 2011/Heft 2. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- KOMMISSION der Europäischen Gemeinschaften, Brüssel, den 27.8.2003. KOM. (2003) 520. Mitteilung der Kommission an den Rat und das Europäische Parlament: Schaffung eines internationalen Instruments für die kulturelle Vielfalt.
In: <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2003:0520:FIN:DE:PDF>. Letöltve: 2013.09.16.
- KOSELLECK, Reinhart: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. József Műhely Kiadó.
- KOSELLECK, Reinhart: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. In *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Atlantisz Kiadó, Budapest 2003.
- KÖHLER, Michael: Postmodernismus. Ein begriffsgeschichtlicher Überblick. *Amerikastudien* 22. 8–18.
- KRAUS, Peter A.: Komplexe Vielfalt und Identitätspolitik in Europa. In Gertraud Marinelli-König, Alexander Preisinger (Hrsg.): *Zwischenräume der Migration. Über die Entgrenzung von Kulturen und Identitäten*. Transcript Verlag, Bielefeld 2011. 31. 19–37.

- KROEBER, Alfred Luis: A kultúra fogalma a tudományban. In Bohmann, Paul–Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Egyetemi Nyomda, Budapest 1997. 159–187.
- KUNDERA, Milan: *A lét elviselhetetlen könnyűsége*. Európa könyvkiadó, Budapest 2007.
- LOBOCZKY János: *A műalkotás „A létben való gyarapodás”* A művészet „valósága” három XX. századi művészetfilozófiában. Lukács György, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer. Akadémiai Kiadó, Budapest 1998.
- LÖWITH, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet*. Atlantisz Kiadó, Budapest 1996.
- LÜDEMANN, Susanne: *Jacques Derrida zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg 2011.
- LYOTARD, Jean-François: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester University Press 1984.
- LYOTARD, Jean-François, et al: *Immaterialität und Postmoderne*. Merve, Berlin 1985.
- LYOTARD, Jean-François: *Das Inhumane. Plaudereien über Zeit*. Passagen Verlag, Wien 1989.
- LYOTARD, Jean-François: A posztmodern állapot. In Bujalos István (összeáll.): *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai*. Századvég Kiadó, Budapest 1993. 7–146.
- LYOTARD, Jean-François: A történelem egyetemessége és a kultúrák közötti különbségek. In Bujalos István (összeáll.): *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai*. Századvég Kiadó, Budapest 1993. 251–268.
- LYOTARD, Jean-François: *Le Différend*. Collection "Critique." Editions de Minuit, Paris 1983. Hardcover (Relié).
- LYOTARD, Jean-François: *Libidinal economy*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1993.
- LYOTARD, Jean-François/THEBAUD, Jean-Loup: *Politik des Urteils*. Diaphanes, Zürich 2011.
- MÁRKUS György: *Metafizika – mi végre?* Osiris-Gond, Budapest 1998.
- MITTEILUNG der Kommission vom 17. Dezember 1987 über neue Impulse für die Aktion der Europäischen Gemeinschaft im kulturellen Bereich (KOM(87)603).
- MOEBIUS, Stephan: Emmanuel Lévinas' Humanismus des Anderen zwischen Postmoderner Ethik und Ethik der Dekonstruktion: Ein Beitrag zu einer Poststrukturalistischen Sozialwissenschaft. In S. Kollmann, K. Schödel (Hrsg.): *PostModerne De/Konstruktionen: Ethik, Politik und Kultur am Ende einer Epoche*. Lit Verlag, Diskursive Produktionen Band 7. Text Kultur Gesellschaft 2004. 45–61.
- NANCY, Jean-Luc: *Introduction*. In Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy (ed.): *Who comes after the subject?* Routledge, New York and London 1991. 1–9.

- NIETZSCHE, Friedrich: *Im-igyen szóla Zarathustra*. Grill Károly Könyvkiadó, Budapest 1908.
- NIETZSCHE, Friedrich: Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos- Dithyramben, Nietzsche contra Wagner. Band 6. In Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.): *Sämtliche Werke*. Kritische Gesamtausgabe, Deutscher Taschenbuch Verlag, Berlin 1969.
- NIETZSCHE, Friedrich: Hajnalpír. In Széll Zsuzsa (vál.): *Nietzsche válogatott írásai*. Gondolat, Budapest 1972.
- NIETZSCHE, Friedrich: Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen, I–IV Nachgelassene Schriften 1870 – 1873. Band 1. In Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich: *A történelem hasznáról és káráról*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1989.
- NIETZSCHE, Friedrich: *A tragédia születése*. Kriterion–Polis, Bukarest 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich: *A vidám tudomány*. Holnap Kiadó, Budapest 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich: Also sprach Zarathustra I–IV. Band 4. In Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*. Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, München 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich: Zarathustra. Világirodalom Könyvkiadó-Vállalat, Budapest 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Így szólott Zarathustra*. Osiris Kiadó, Budapest 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Korszerűtlen elmélkedések*. Atlantisz Kiadó, Budapest 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Emberi, nagyon is emberi. Vegyes vélemények és mondások. A vándor és az árnya. Könyv szabad szellemek számára*. Előszó. Osiris Kiadó, Budapest 2012.
- NYÍRÓ Miklós: *Nyelviség és nyelvfedtség. Hans-Georg Gadamer és a nyelv hermeneutikája*. L'Harmattan Kiadó, Budapest 2006.
- ORWELL, George: 1984. Európa Könyvkiadó, Budapest 1989.
- PARMENIDES: Lehrgedicht. Griechisch und Deutsch. Georg Reimer Verlag, Berlin 1897.
- PATAKI Ferenc: *Identitás, személyiség, társadalom. Az identitáselmélet vitatott kérdései*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1987.
- PLATO: Cratylus. In John Burnet (ed.): *Platonis Opera*. Oxford University Press 1903.
- RORTY, Richard: Kozmopolitizmus emancipáció nélkül. In Bujalos István (összeáll.): *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai*. Századvég Kiadó, Budapest 1993. 268–291.

- RORTY, Richard: Posztmodern burzsoá liberalizmus. In Bujalos István (összeáll.): *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai*. Századvég Kiadó, Budapest 1993. 213–224.
- SAUSSURE, Ferdinand de: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1967.
- SAUSSURE, Ferdinand de: *Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft*. De Gruyter, Berlin 1967.
- SCHEER, Léo: *La démocratie virtuelle*. Flammarion, Paris 1994.
- SIMMEL, Georg: Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus. Verlag von Duncker & Humblot, München und Leipzig 1907.
- SINGER, Otto: EU-Kulturpolitik nach Lissabon. In: Wissenschaftliche Dienste, Deutscher Bundestag, WD 10 - 3010 - 071/10. 7. In: http://www.bundestag.de/dokumente/analysen/2010/EUKulturpolitik_nach_Lissabon.pdf. Letöltve: 2013.09.16
- SUTYÁK, Tibor: Hogyan lesz Zarathustra azzá, aki? Gond 1994/7. 53–73.
- TATÁR György: *Az öröklét gyűrűje*. Gondolat, Budapest 1989.
- THEUNISSEN Michael: Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980.
- TIETZ, Udo: *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg 1999.
- TREATY establishing a Constitution for Europe, Conference of the Representatives of the Governments of the Member States, Brussels, 29. October 2004. CIG 87/2/04. In: <http://www.consilium.europa.eu/igcpdf/en/04/cg00/cg00087-re02.en04.pdf> Letöltve: 2013.09.16.
- TYLOR, Edward Burnett: A primitív kultúra. In Bohmann, Paul–Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Egyetemi Nyomda, Budapest 1997. 108–127.
- UNESCO: *Egyetemes Nyilatkozat a Kulturális Sokszínűségről*. In: <http://www.unesco.hu/archivum-2009-vegeig/kultura/sokszinuseg-091208>. Letöltve: 2013.10.08.
- UNESCO: *Übereinkommen über den Schutz und die Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen*. In: http://www.unesco.de/konvention_kulturelle_vielfalt.html. Letöltve: 2013.09.16.
- UNESCO: *Egyetemes Nyilatkozat a Kulturális Sokszínűségről. A cselekvési terv főbb vonalai az „UNESCO Egyetemes Nyilatkozata a Kulturális Sokszínűségről” megvalósításáról*. In: www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/diversity/pdf/declaration_cultural_diversity_hu.pdf. Letöltve: 2014.01.20.
- VALADIER, Paul: Dionüszoszt a megfeszítéssel szemben. Ex Symposion 1994. Különszám. 139–145.

- VERESS Károly: A hermeneutika a modern és a posztmodern határán. *Korunk* 2006/7. 61–67.
- VERESS Károly: *Bevezetés a hermeneutikába*. Bolyai Társaság – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2007.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés*. Tractatus Logico-Philosophicus. Akadémiai Kiadó, Budapest 1989.
- YILDIZ, Ersin: Kritik des Rechtskonstruktivismus der Moderne: Critical Legal Studies und poststrukturalistische Dekonstruktion. In S. Kollmann, K. Schödel (Hrsg.): *PostModerne De/Konstruktionen Ethik, Politik und Kultur am Ende einer Epoche*. Lit Verlag, Diskursive Produktionen Band 7. Text Kultur Gesellschaft 2004. 79–95.

Tárgymutató

A

affirmáció, 32, 33, 38, 39, 72, 94
aktualitás, 11, 13, 107
azonosság, 16, 17, 20-24, 28, 29,
37, 41, 44, 48-51, 59, 62-74,
80, 83, 86, 92, 99, 115, 122,
143, 145

D

dekonstrukció, 5, 17, 19, 28, 30,
40, 43, 45, 46, 51, 52, 63, 64,
70, 74, 75, 77-83, 87, 88, 92,
96, 98, 114, 116, 117, 125,
137, 140, 143, 144, 146, 153
destrukció, 11, 17, 21, 40, 41, 42,
43, 45, 48, 51, 52, 62, 64, 82,
83, 87, 93, 153
différance, 44, 65, 67-75, 78-83,
86, 98, 110, 116, 117, 120,
121, 149, 151, 152
differencia, 17, 27, 30, 40, 48, 49,
64, 69, 79-81, 146
disszemináció, 51, 74, 75, 78,
117, 121

E

egység, 5, 16-19, 22, 24, 26, 28,
29, 44, 49, 59, 61-65, 67, 70,
71, 81, 83, 98-100, 103, 117,
120, 122, 124, 131, 136, 137,
139, 140, 145
el-különböződés, 44, 65, 68, 69,
70-75, 79, 80, 81, 117, 121,
151
eredet, 5, 12, 17, 20, 34, 40, 42,
43, 44, 63, 64, 69, 71, 72, 83,
92, 116, 143
etnocentrizmus, 83, 84, 86, 88,
100, 112, 113, 119, 143
EU, 113, 119, 126, 127, 129-141,
149

H

halogatás, 68, 91
hauntológia, 12, 21, 87, 90
hermeneutika, 21, 25, 26, 27, 28,
40, 52, 53, 57, 61, 62, 76, 77,
90, 150, 153, 154, 160
heterogenitás, 13, 91, 92, 115,
120, 124, 139
hozzátartozás, 25, 26, 62, 63
humántudomány, 16, 52, 143,
145, 146

I

identitás, 5, 7, 15, 16, 17, 28, 30,
33, 34, 37, 41, 48, 49, 51, 61,
66, 69, 70, 71, 83, 84, 86, 88,
92, 97, 99, 104, 109, 110, 114,
116-138, 141, 145, 146, 153
igenlés, 32, 33, 38, 39, 72
interkulturalitás, 17, 111, 114

J

játék, 39, 52, 54, 55, 58, 59, 60,
61, 62, 70, 71, 72, 75, 79, 80,
81, 92, 112, 118, 151

K

„Ki”, 30, 34, 36, 37, 38, 39, 51,
65, 67, 69, 70
kommunikáció, 17, 84, 97, 106,
107, 108, 119, 124, 130, 139,
141
konszenzus, 17, 84, 86, 97, 100,
119, 124, 130, 139, 140, 141
kooperáció, 84
korszerűtlenség, 13, 31, 64
köteg, 52, 81, 97
kritika, 7, 21, 22, 25, 33, 39, 41,
47, 51, 63, 77, 86, 93, 102

különbség, 24, 26, 27, 29, 36, 61,
63, 69, 71, 79-81, 87, 125,
140, 141, 146
kultúra, 5, 11, 15, 16, 17, 43, 84,
86, 88, 91, 92, 96, 97, 101,
104, 107, 109-121, 126, 127,
128, 129, 130, 132, 134, 135,
140, 141, 145, 146, 150, 153,
157, 159
kulturális identitás, 15, 16, 17, 84,
104, 109, 114, 119, 121, 122,
127, 129, 141
kulturális különbözőség, 100
kulturális sokféleség, 5, 15, 17,
104, 114, 122, 126, 127, 128,
129, 130, 131, 132, 133, 134,
136, 137, 141, 142, 146

M

Másik, 86, 125
másság, 13, 29, 62, 63, 115
meghaladás, 21, 30, 39, 72, 83,
144
metafizika, 5, 7, 19, 20, 21, 22,
27, 28, 30, 40, 43, 46, 47, 52,
63, 64, 68, 70, 74, 80, 81, 83,
85-92, 93, 97, 107, 112, 117,
118, 125, 137, 140, 143, 144,
145, 154, 155
metafizika-kritika, 86
metafizika-politika, 7, 83, 87, 88,
140
modernizmus, 5, 12, 13, 32, 85,
87, 88, 89, 92, 94, 96, 99, 105,
109, 116, 117, 120, 122, 125
multikulturalizmus, 114, 122, 136
művészet, 48, 55, 57, 60, 76, 94,
157

N

nyom, 45, 65, 68, 71, 74, 79, 92,
121

Ö

önmagaság, 28, 29, 48, 49, 50, 60,
66, 69, 121

P

„poszt”, 12, 13, 109, 143, 144
posztmodernizmus, 12, 15, 87,
89, 90-93, 97, 99, 101, 102,
120, 145, 154, 156
posztstrukturalizmus, 17, 64

S

semmi, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28,
35, 39, 44, 65, 77, 88, 121
spekulatív struktúra, 25
strukturalizmus, 112, 118
szubjektum, 5, 7, 13, 15, 16, 17,
28, 32, 33, 34, 37, 40, 41, 50,
51-55, 61, 62, 64, 65, 66, 67,
69, 70, 72, 79, 84-88, 92, 104,
109, 113, 114, 117, 120, 121,
125, 127, 130, 141, 145, 146

T

„túl”, 5, 13, 30, 39, 64, 65, 68, 71,
72, 143, 144
túllépés, 13

U

ugyanazonosság, 26
„után”, 5, 38, 39, 64, 65, 72, 87,
89, 90, 94, 95, 96, 99, 103,
106, 143, 144

V

válság, 86, 93, 95, 96, 97, 120
vég, 33, 78, 89, 97

Abstract

Cultural Identity and De(con)struction

The discourses of humanities and social sciences about the subject, person, ego, the I, the Self, identity, and, in general, about the man play a central role in the thinking of Western Europe, as well as in all their socio-political context, namely, the much-discussed culture. However, during the last one and half century the thesis of *cogito ergo sum*, the idea of the “pure I”, the “unity of the Self”, the “autonomous individuum” and the “legitimate subject”, as well as the various subject-approaches, and the “pure homogeneity identity”, and, on the other hand, the artificial expressions of “the culture”, “multiculturalism”, “interculturalism” and “cultural diversity” seem to fall under the suspicion, coming from such tendencies as the philosophical programs of various forms of destructions, the operation of deconstruction, and overall the theories of post-structuralism and postmodernism, and its radicalization, affirmation and inflation: the post(post)Modernism. The semantic identity, the modern categorizations and definitions, the universal norm-making, the viability and functionality of universal statements, and overall the modernism, and its conceptual system, as well as the traditional ethics, policies, legal and institutional structures based on them also fall under suspicion. However, at the same time, following a hauntology of the Moderns in the postmodern and so-called post(post)Modern, in the socio-political medium the new construction of the calculable subjects, of the identity and the “common identity”, the new categorization, the hauntological new needs for the hierarchical categorizations of the subject, identity, cultural identity and cultural diversity, and the vision of the Universal Declaration of Human Rights as a basis for a future global society can be observed.⁵⁶⁹

Both notion of identity, culture and cultural identity – here and beyond the so-called cultural revolution – become a central point in the intellectual currents of our times, in the discourses of ethics, politics, in the system of law, economy, and in the human and social sciences, as well as in the international and global context in the discourses, ongoing from 1980s. However, there is no terminological consistency and generally accepted definition on what identity, culture, and cultural identity is. When we turn to this problem, what we see is that these concepts and terms may become „objects” of scrutiny only if we keep in mind that no structured, organic theory is, or can be, available. Explanations for this situation include, first, that this is an issue relevant for several disciplines, each of which is able to define these concepts differently, and, second, that in the context of postmodernism, as conceptuality gradually loses its frozen status or authority, the concepts themselves tend to become increasingly fragmentary and differentiated. Moreover, it cannot be also neglected that no single discipline, dominant culture, policy or power may appropriate the right to definition. This in turn refers to the idea that these

⁵⁶⁹ Cf. J. Habermas: *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*. 11.

concepts themselves seem to resist the rigid definitions and categorizations, which is reflected in the increasingly radicalized debates about the Universal Declaration of Human Rights and the Universal Declaration on Cultural Diversity. Thus, the universal declarations themselves seem to resist the rigid definition and categorizations, and to a uniform universal definition, as well as the possibility of universal practice and procedure based on this. Despite the terminological ambiguities and uncertainties around the identity, culture and cultural identity, these concepts appear as fundamental terms of social and interpretational, communicational and cooperative processes, embedded into ethical, political, economical, legal, and not less humanities contexts. However, there is a constant need for the development of uniform definition, and its legitimization, as well as its universal practices. Nevertheless, the conceptual complexity and heterogeneity of identity, culture and cultural identity also raise considerable theoretical and methodological doubts against the uniform and universal definition, and hierarchical, commercialized practice.

The humanities and social sciences, the ethical and political speculations as well as the legal system, the questions of human rights and social justice are based precisely on the authority and dominance of concepts, such as the subject, identity, culture and cultural identity and diversity, which can also include the conditions of communication, consensus and cooperation. These concepts have become objects of political and legal manipulation, for the systems built upon them and dependent on how these concepts had been defined, or who had the right to define them. The „accepted”, rigid definitions anticipate and outline the repository or, on the contrary, dead end of the moral, political and legal frameworks of the values and possibilities of a determined subject, identity, cultural identity and diversity or human being; they create a universal need, showing themselves as being legitimate, without having any universal idea to back them up.

The present work attempts to draw attention to the fact that, as long as we consider legitimate the deconstructionist, postmodernist approach to identity, culture and cultural identity, the rethinking of their ethical, political and legal frameworks will be also inevitable. Accordingly, the thesis does not aim at adding a new description, definition and term to the range of the existing terminology of social sciences concerning identity, culture and cultural identity. Thus, the aim is not the re-formulation of the problem, but its destruction and deconstruction of traditional totalizing, hierarchical commercial and universal perspectives.

Rezumat

Identitate culturală și de(con)strucție

Discursurile în domeniul științelor socio-umane despre subiect, *persoană*, Eu, "Sine", identitate, și în general despre omul, împreună cu analiza mediului lor social-politic și cultural, joacă un rol central în gândirea vest-europeană. Însă pe parcursul perioadei ce a trecut de la mijlocul secolului al XIX-lea până în prezent, în jurul tezei *cogito ergo sum*, în jurul ideilor ca Eul pur, unitatea Sine-lui, individul autonom, subiectul legitim, cât și în general în jurul diverselor concepte și termeni ca subiect, identitate *pură* și *omogenă*, *cultură*, multiculturalitate, interculturalitate, diversitate *culturală*, se crează tot mai mult o suspiciune datorită tendințelor critice, de destrucție și de deconstrucție reprezentate de abordările teoretice și metodologice ale unor noi deschideri filosofice ca hermeneutica, deconstructivismul, poststructuralismul, postmodernismul, și radicalizarea acestora sub forma post(post)Modernismului. Totodată, intră în orizontul suspiciunii și identitatea logică și semantică, procedeele de definire, de clasificare și de categorizare caracteristice modului de gândire moderniste, viabilitatea și funcționalitatea normelor și declarațiilor universale, de fapt întregul sistem conceptual al modernismului, precum și sistemele etice, politice, juridice și structurile instituționale tradiționale bazate pe acestea. Paralel cu acestea, în contextul postmodernismului – inclusiv în mediul postModern-ului și al post(post)Modern-ului – și în substratul economic, social-politic și cultural al acestuia, apare noul subiect calculabil, apar noi construcții ale identității individuale și colective, noi nevoi de categorizare și de ierarhizare, exprimate în norme și declarații universale, fondate pe concepția cuprinsă în Declarația Universală a Drepturilor Omului ca baza spirituală a unei societăți viitoare globale.⁵⁷⁰

Începând cu cotitura culturalistă, semnificativă pentru ultimele trei decenii, dar și mai înainte, conceptele de identitate, cultură, identitate culturală devin concepte fundamentale ale unor curente intelectuale contemporane, ocupând un loc central în discursurile etice, politice, juridice, economice, în general în științele socio-umane. Cu toate că aceste concepte, începând din anii 1980, joacă un rol dominant și pe plan practic în context internațional și global, totuși nu există o terminologie unitară, nici definiții general acceptate pentru descrierea, explicarea și înțelegerea fenomenelor identității, ale culturii și ale identității culturale. Astfel când ne întoarcem spre aceste concepte, datorită referinței lor la obiectele de cercetare reprezentate de fenomenele identității și culturii, ne confruntăm cu faptul că dincolo de evidențele și înțelesurile superficiale, de largă circulație, purtate de aceste concepte, termeni și teorii construite pe ele, științele socio-umane nici până în momentul de față nu dispun de formularea unor teorii bine întemeiate și cât de cât unitar

⁵⁷⁰ Vezi J. Habermas: *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*. 11.

acceptabile legate de aceste fenomene. Această situație se explică pe de o parte prin faptul că este vorba despre o problemă la fel de relevantă în mod simultan pentru mai multe domenii științifice, iar în cadrul fiecărei discipline se definesc în mod diferit conceptele și termenii fundamentale referitoare la aceste fenomene, pe de altă parte putem observa că în contextul postmodernismului aceste concepte fundamentale suferă tot mai mult de acțiuni de erodare, fragmentare, diferențiere și destrucție. Dincolo de acestea devine însă esențială problema aspectelor etice, politice și juridice ale modului de definire ale unor asemenea concepte ca subiectul, identitatea, cultura, identitatea culturală, diversitatea culturală, având în vedere faptul dezvăluit în orizonturile deconstructivismului și postmodernismului, conform căruia dreptul de a defini, în privința unor asemenea concepte, poate fi monopolizat de diverse discipline paradigmatic, de concepții culturale dominante, de puterea politică instituționalizată. Se constată totodată din partea acestor concepte și anumite tendințe de a se rezista față de asemenea încercări de definire categorizate forțate. Aceste probleme sunt reflectate și în dezbaterile tot mai radicalizate ce se desfășoară în jurul Declarației Universale a Drepturilor Omului și a Declarației Universale privind Necesitatea Diversității Culturale. Se poate observa în mijlocul acestor dezbateri și tendințele de rezistență ale eforturilor contemporane de codificare față de presiunile de unificare, uniformizare și universalizare, globalizare rigide și abstrakte ale unui praxis cu aspirații de puteri universale și globale. Dincolo de ambiguitățile și incertitudinile terminologice, aceste conceptele sunt fundamentale pentru științele socio-umane, și sunt profund integrate în procesele de interpretare, comunicare și cooperare în mediul socio-cultural, instituțional, moral, juridic, economic și politic. Totuși este prezent în continuare nevoia de a defini și de a legitima sensuri și semnificații uniforme și unitare pentru aceste concepte în concordanță cu necesitățile unui praxis universalizat, aplicat în prezent. Însă complexitatea și eterogenitatea accentuată a conceptelor de identitate, cultură, identitate culturală, diversitate culturală prezintă dubii teoretice și metodologice serioase, temeinice în pînă posibilității unor definiții omogene și a unor practici universalizate, ierarhizate și comercializate.

Problemele ridicate de științele socio-umane, speculațiile etice și politice legate de acestea, drepturile omului și principiile justiției sociale, sistemul legislativ elaborat pe baza lor, condițiile comunicării, consensului și cooperării stabilite conform acestora, au în vedere conținutul dominant și general acceptat al conceptelor de identitate, cultură, identitate culturală, diversitate culturală. Astfel aceste concepte, precum și praxisul politic și juridic construit pe ele devin obiectul unor manipulări politice și legislative, ținând cont de aspirațiile acelor forțe și puteri care dispun de dreptul de a defini, de a clasifica și de a categoriza. Definițiile standardizate deja prezic și oferă un cadru moral, politic, legislativ și economic, conturat în spiritul lor, cu pretenții de universalitate, dar în lipsa unei legitimități acceptabile în mod universal, pentru opțiunile valorice posibile sau sau imposibile pentru toți cei care trăiesc și se manifestă ca subiectul unor identități, identități culturale și diversități culturale concrete, particulare, determinate.

În consecință, dacă ținem cont de seriozitatea observațiilor critice formulate de concepțiile deconstructiviste, postmoderniste și post(post)Moderniste la adresa conceptelor de identitate, cultură, identitate culturală, diversitate culturală, ca produse ale modernității europene cu aspirații universalizatoare și globalizatoare, atunci devine inevitabilă regândirea fundamentelor teoretice și metodologice ale acestora, precum și a principiilor și cadrului etic, politic, juridic și economic al praxisului legat de acestea. Prin urmare, scopul lucrării nu este lărgirea sau îmbogățirea terminologică a bagajului științelor socio-umane cu noi definiții, analize și interpretări legate de conceptele moderniste de identitate, cultură, identitatea culturală, și diversitatea culturală, deci nu este unul de redefinire și de reconstituire a unor concepte fundamentale deja existente. Scopul adevărat al lucrării nu este altceva decât dezvăluirea unor posibilități de destrucție și deconstrucție a unor modalități de abordare tradiționale care acționează în direcția de a totaliza, ierarhiza, comercializa, universaliza aceste concepte.